Battista Mondin

Il problema di Dio

ESD

Battista Mondin

Il problema di Dio

Filosofia della religione e Teologia filosofica

seconda edizione

ESD

PREFAZIONE

Sia la metafisica generale, che la cosmologia, l'assiologia, e la "metafisica della Prima Persona",[1] ricercando il fondamento e il principio primo (dell'ente, del mondo, della persona, dei valori assoluti) alla fine si trovano tutte a discorrere su Dio. D'altronde la "seconda navigazione" ha successo soltanto se approda in un altro mondo, il mondo trascendente, cioè Dio. Già Aristotele diceva che la metafisica è una scienza divina per due ragioni: "perché è soprattutto possesso della divinità e perché verte circa cose divine... Ora, sembra a tutti che Dio si debba annoverare tra le cause e principi delle cose, e inoltre Dio solo e in modo eminente possiede la sapienza".[2]

Però, oltre che come capitolo conclusivo della metafisica dell'ente, del mondo, della prima persona e dei valori assoluti, Dio merita una trattazione diretta e specifica, che faccia di lui l'oggetto proprio di una disciplina distinta, alla quale si dà generalmente il nome di *teologia filosofica* oppure di *teologia naturale* e che Leibniz ha chiamato *teodicea.*

Nella *Summa contra Gentiles* S. Tommaso osserva che riguardo a Dio esistono due ordini di verità, dei quali uno compete alla ragione e l'altro alla fede. Infatti "ve ne sono alcune che superano ogni capacità della ragione umana, come la Trinità insieme all'Unità di Dio; altre poi possiamo afferrarle con la ragione naturale, come l'esistenza di Dio, la sua unità e simili verità, che anche i filosofi dimostrano

---

1) Per una chiarificazione di questa espressione insolita di "metafisica della Prima Persona" si veda B. MONDIN, *Ontologia e metafisica, Manuale di filosofia sistematica*, vol. 3, ESD, Bologna 1999, pp. 257 ss.

2) ARISTOTELE, *Metafisica* I, 983 a 5-10.

col solo lume della ragione naturale".[3] Come dice S. Tommaso, spetta alla ragione filosofica dimostrare l'esistenza di Dio e confutare tutti gli errori sia intorno all'esistenza sia intorno alla natura di Dio. Ed è giusto che ogni ricerca intorno a Dio affronti anzitutto la questione della sua esistenza, "per avere come la base necessaria di tutta l'opera. Infatti se essa mancasse, rovinerebbe tutto il trattato sulla Divinità".[4]

Prima ancora di accostarsi a Dio criticamente con la ragione "pura" o speculativa, normalmente l'uomo vive già un'esperienza religiosa mediante la quale si sente vicino a Dio, si trova in comunione con lui, lo prega, lo supplica, lo adora.

Esistono pertanto due attività umane che hanno come oggetto Dio: la religione, che si esprime principalmente nel culto, nell'adorazione, nel sacrificio e nel mito; la metafisica, che cerca di scoprire chi è Dio, quali sono i suoi attributi e le sue operazioni.

La religione è un'attività spontanea e di sua natura acritica. Tuttavia anche questa attività può diventare oggetto di indagine e verifica. Quando si sottopone la religione a un'indagine approfondita e a una verifica critica, si fa filosofia della religione. Il momento decisivo della filosofia della religione è quello in cui si cerca di legittimare questa attività, dimostrando che il suo oggetto non è un'illusione, bensì una solida realtà, che Dio non è un'invenzione, come afferma Nietzsche, bensì l'Essere primo creatore di tutte le cose. Perciò, c'è la religione perché Dio esiste e non viceversa. Pertanto l'indagine metafisica diviene un'esigenza della religione, se questa è giunta alla sua piena maturità. Di fronte alle religioni storiche, infatti, considerate come certezze soggettive, sta l'ateismo, che proclama illusoria ogni certezza religiosa; di fronte alle obiezioni di carattere razionale dell'ateismo, il credente è costretto a ricercare una risposta razionale, a meno che accetti senz'altro che la sua certezza soggettiva

---

3) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 4.
4) *Ibid.*, 9.

non sia criticamente vagliabile. Per contro, la metafisica, in quanto ricerca sui fondamenti primi dell'essere è necessariamente ricerca sul Principio primo, sulla Causa unitaria del mondo, su Dio quindi, che pure è l'oggetto della religione.[5]

Come si vede filosofia della religione e teologia filosofica formano un dittico inseparabile: la teologia filosofica costituisce un necessario complemento della filosofia della religione. Infatti, senza metafisica la religione rischia di cadere in un gratuito sentimentalismo; mentre la metafisica senza religione sarebbe vuota speculazione.

Nella nostra trattazione dedicheremo maggior spazio alla teologia filosofica; mentre della filosofia della religione ci limiteremo a tracciare le linee essenziali.

Tra tutti gli oggetti della filosofia Dio è certamente il più alto, il più nobile, il più degno, il più affascinante, il più esaltante. Egli, infatti, è sommamente perfetto, sapiente, buono, amabile, adorabile. Di Lui S. Agostino traccia questo ritratto:

> "Sommo, ottimo, potentissimo, onnipotentissimo, misericordiosissimo e giustissimo, sempre nascosto e sempre presente; bellissimo e fortissimo; stabile e incomprensibile, immutabile, mentre ogni cosa muti; mai nuovo, mai vecchio, mentre ogni cosa rinnovi e nella vecchiaia conduci a te i superbi ed essi lo ignorano.
> Sempre attivo, sempre quieto; raduni e non abbisogni, porti, colmi e proteggi, crei, nutrisci e perfezioni; cerchi mentre niente ti manca. Ami e non divampi; sei geloso e sicuro; ti pensi senza rammarico; ti adiri e sei tranquillo; muti le opere e non muti il consiglio; prendi ciò che trovi e mai avevi lasciato; mai povero e godi degli acquisti; mai avaro pur esigendo ad usura; doniamo con generosità a te, affinché tu possa restare in debito, ma chi ha qualche cosa che tu non sia? Paghi i debiti nulla dovendo a nessuno; condoni nulla perdendo...".[6]

---

5) Cf. U. PELLEGRINO, *Introduzione alla filosofia cristiana delle religioni*, Verona 1989, pp. 135 ss.
6) S. AGOSTINO, *Confessioni*, I, 4.

Dinanzi a Dio l'atteggiamento più giusto è quello della preghiera, dell'adorazione, della lode, della invocazione. Ma poiché la nostra intelligenza brama di conoscerlo, la ricerca che la filosofia conduce intorno a Dio è perfettamente legittima e, come abbiamo visto, è anche necessaria, per sottrarre la religione alle accuse di stoltezza, di ingenuità e di infantilismo.

Questo studio, come scrive S. Tommaso, è il più perfetto, sublime, utile e piacevole, fra tutti gli studi dell'uomo:

> "È il più *perfetto*, perché nella misura che l'uomo vi si consacra, diviene più partecipe della vera felicità. Così dice il Sapiente: 'Beato l'uomo che si tratterrà nella sapienza' (*Eccli*, 14, 22).
> E il più *sublime*, perché con esso l'uomo si accosta più specialmente all'immagine di Dio, il quale fece tutto con sapienza. Ora essendo la somiglianza una causa di amore, lo studio della sapienza avrà per effetto principale di unirci in amicizia con Dio (...).
> È il più *utile*, perché con essa arriviamo al regno della immortalità; 'L'amore della sapienza condurrà al regno eterno' (*Sap* 6, 21).
> È il più *giocondo*, perché 'il conversare con lei non ha nulla di amaro, e lo starci insieme non ha tedio, ma consolazione e piacere' (*Sap* 8, 10)".[7]

---

7) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 2.

INTRODUZIONE GENERALE

Religione e metafisica sono due attività primarie dell'*homo sapiens*. Questi infatti è stato da sempre sia *animal religiosum* sia *animal metaphysicum*. C'è però un *homo sapiens* che per parlare della realtà si serve del mito e dei simboli, e c'è un *homo sapiens* che per parlare della realtà si serve del *logos* ossia del concetto. Ora, nell'uomo del mito la metafisica è praticamente assorbita dalla religione. Solo dopo la scoperta del *logos* la metafisica si distacca dalla religione. Da questo momento ha inizio, oltre che la metafisica, anche la filosofia della religione. Così storicamente metafisica e filosofia della religione camminano assieme, e i paradigmi della metafisica coincidono in larga misura con quelli della filosofia della religione. Solo nella seconda modernità con la fine della metafisica, la filosofia della religione si costituisce come un sapere distinto, e diviene o scienza delle religioni oppure fenomenologia ed ermeneutica della religione.

Vediamo un po' più in dettaglio i momenti salienti della storia della filosofia della religione e della storia della teologia filosofica.

Annotazioni storiche sulla filosofia della religione e sulla teologia filosofica

Le varie fasi della riflessione umana su Dio si possono ridurre a tre: fase *pre-filosofica* o più esattamente *pre logica*, fase *filosofica pre-critica* e fase *filosofica critica*. La fase *pre-filosofica* o *pre logica* è caratterizzata dall'uso del mito con il sovrapporsi degli stessi miti religiosi alle intuizioni metafisiche. La fase *filosofica* è contraddistinta dall'uso della speculazione, dell'argomentazione e del ragionamento nello studio della esistenza e della natura di Dio e del valore

della religione. Nella fase *pre critica* la teologia filosofica è consapevole della trascendenza divina e cerca di salvaguardarla affinando il proprio apparato concettuale. Infine nella fase *critica* l'attenzione dei filosofi si concentra sul valore dei procedimenti conoscitivi, sul valore della conoscenza umana e dei principi di cui si serve quando tratta di Dio e della religione.

IL PENSIERO MITOLOGICO

Col mito l'uomo ha cercato di esprimere mediante immagini e simboli il mondo divino. La divinità è rappresentata in forma umana e animalesca. Occorre però osservare (per intendere correttamente il mito) che più che della vera e propria natura della divinità il mito si occupa delle sue attività, dei suoi rapporti con l'uomo e con il mondo. Per questo motivo il mito cede facilmente al politeismo. Così nelle mitologie religiose induiste, assire, egiziane, greche, etrusche, ittite, romane ecc. si hanno tante divinità quante sono le attività dell'uomo: c'è una divinità per la guerra, una per la pace, una per la prudenza, per la giustizia, per il lavoro, per il gioco, per il piacere, per le malattie, per la medicina, per il governo ecc. Il pensiero religioso mitologico assolve pertanto a una funzione squisitamente *eziologica* e non a un intento ontologico. Ma non per questo si ha il diritto di svalutare il mito. Si può criticarlo e respingerlo nelle sue realizzazioni spesse volte assai grossolane, ma non nelle sue intenzioni. Nel pensiero mitico c'è molto antropomorfismo e un antropomorfismo molto rozzo giustamente denunciato dai profeti e da S. Paolo nella *Lettera ai Romani* (1, 22-23) e aspramente criticato dai Padri della Chiesa.[1] Ma, ripeto, nonostante i suoi facili cedimenti alla idolatria e al politeismo il pensiero mitologico assolve a un'importante funzione teoretica, quella di dare un "volto" alla realtà ultima, la realtà divina.

---

1) Vedi per es. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il protrettico*; S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, I-IX.

IL PENSIERO TEOLOGICO PRECRITICO

Il primo tentativo di uscire dal pensiero mitologico per dare alla riflessione su Dio un'impostazione genuinamente filosofica viene compiuto dai pensatori greci, in modo ancora confuso da Platone e poi, in modo più rigoroso e sistematico da Aristotele. Però sia in Platone sia in Aristotele l'orizzonte del divino è molto esteso e non si cristallizza in un'unica divinità, ma abbraccia innumerevoli esseri.

A quale realtà in Platone spetti il titolo di Essere supremo, cioè di Dio, è impossibile stabilire. È il Demiurgo oppure il Bene, l'Uno, il Vero, il Bello o qualche altra Idea? Ci sono delle buone ragioni per sostenere che, per Platone, Dio è una delle Idee archetipe (Bontà, Bellezza, Unità, Verità, Essere). Infatti quanto egli dice (stupendamente) di queste Idee, si addice perfettamente al concetto religioso di Dio. Però ci sono anche motivi per escludere questa identificazione. Anzitutto il fatto che Platone stesso non l'ha mai effettuata. In secondo luogo Dio, quando ne parla, è concepito con vitalità e concretezza tali che non si trovano mai nel concetto platonico delle Idee. Comunque una cosa è fuori d'ogni discussione: la certezza inconcussa che Platone ha nell'esistenza di Dio. Nelle *Leggi* egli condanna severamente coloro che mettono in dubbio l'esistenza di Dio e afferma che questo non può essere che un atteggiamento mentale provvisorio, dovuto più che altro a traviamenti di ordine morale, perché troppo evidenti sono gli indizi a favore dell'esistenza di Dio. Basta guardarsi attorno: "Terra e sole, stelle, l'universo tutto quanto, parlano di lui! E questo ritmo perfetto ed ordinato delle stagioni. Come si svolgono distribuite secondo gli anni e i mesi! Ma poi tutti, greci e stranieri, ritengono che siano gli dèi!".[2]

Oltre che padre della logica, dell'etica e della metafisica, Aristotele è anche il padre della teologia filosofica, che egli già articola in quelle parti fondamentali (esistenza e natura di Dio), che si ritroveranno in tutte le trattazioni posteriori. A sostegno dell'esistenza di

---

2) PLATONE, *Leggi* 886 a. Sull'identificazione di Dio in Platone si veda D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951.

Dio Aristotele adduce due argomenti: l'ordine dell'universo (*Sulla filosofia*) e il divenire delle cose (*Metafisica*, libro XII). L'ordine esige un ordinatore supremo, mentre il divenire richiede un motore immobile.

Nel cristianesimo, il problema dell'esistenza e della natura di Dio viene già affrontato dai due grandi teologi di Alessandria: Clemente e Origene. Successivamente viene ripreso in modo più organico e più originale da S. Agostino, il quale arricchisce la teologia filosofica con due apporti fondamentali: la dimostrazione della esistenza di Dio basata sulla presenza della verità nella mente umana[3] e la dottrina della *docta ignorantia* con la quale ridimensiona moltissimo le pretese della mente umana di conoscere e rappresentare concettualmente Dio. Lo Pseudo Dionigi, un contemporaneo di Agostino, nei *Nomi divini* tematizza in modo esemplare il problema del linguaggio teologico e introduce la distinzione capitale tra linguaggio positivo, negativo e trascendentale (o eminenziale).

Nel periodo medioevale i contributi più importanti allo sviluppo della teologia filosofica spettano ad Anselmo, a Tommaso e a Scoto. Anselmo d'Aosta nel *Proslogium* (c. 2) propone un nuovo procedimento che egli considera irrefutabile, per provare l'esistenza di Dio, il procedimento *a priori* od ontologico, il quale anziché da fenomeni creaturali contingenti (ordine, divenire, causalità, verità ecc.), parte direttamente da Dio, dalla definizione della sua essenza e fa vedere che essa include l'esistenza. Infatti, definito Dio come il massimo ("*id cuius maius cogitari nequit*", "ciò di cui non si può pensare nulla di più grande") sembra perfettamente legittimo argomentare che se Dio è davvero il massimo non può non esistere.

S. Tommaso è universalmente riconosciuto come l'autore della elaborazione più bella, più coerente, più rigorosa, più organica, più esemplare della teologia filosofica e per questo motivo sia chi difende come chi attacca la teologia filosofica, anche ai giorni nostri, lo fa riferendosi alle tesi di S. Tommaso. Dell'argomento l'Aquinate si

3) Cf. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, 13-15.

occupa in molti scritti. ma le trattazioni più complete si trovano nelle due somme: la *Summa contra Gentiles* e la *Summa Theologiae*. I punti maggiormente qualificanti della teologia filosofica di S. Tommaso sono quattro: 1) il rifiuto della prova ontologica perché, a suo parere, si tratta di un paralogismo, ossia un ragionamento erroneo in quanto comporta un passaggio illegittimo dal piano logico (definizione dell'essenza di Dio) al piano ontologico (asserzione dell'esistenza); 2) formulazione chiara e rigorosa di alcune prove *a posteriori* della esistenza di Dio, che nella *Summa Theologiae* sono ridotte a cinque: le *Cinque vie*. Esse muovono da cinque fenomeni distinti di contingenza (il divenire, la causalità secondaria, la caducità, i gradi di perfezione e l'ordine del cosmo) e facendo leva sul principio di causalità raggiungono Dio il quale viene visto rispettivamente come il motore immobile, la causa ultima, l'essere necessario, l'essere perfettissimo e l'ordinatore universale; 3) l'identificazione di Dio con l'*esse ipsum subsistens* (l'essere sussistente) e questo secondo S. Tommaso è anche l'unico nome proprio ed esclusivo di Dio; affermazione questa che può risultare strana solo per chi ignora che nella metafisica tomistica l'essere costituisce non semplicemente la perfezione massima ma il fulcro e il plesso di tutte le perfezioni; 4) la determinazione, attraverso il principio dell'*analogia*, del valore limitato e tuttavia effettivo del linguaggio teologico; con l'analogia S. Tommaso si apre un varco tra l'agnosticismo, da una parte, e l'antropomorfismo dall'altra.

Con Duns Scoto il solido edificio della teologia filosofica costruito da S. Tommaso comincia a incrinarsi. Egli mette in dubbio l'argomento aristotelico e tomistico del divenire, perché a suo giudizio, questa via può inferire, al più, un *Primum movens*, ma non può dimostrare che il Primo motore debba essere infinito, e il concetto filosofico di Dio è il concetto di ente infinito. L'unica prova valida per Scoto è quella basata sulla causalità. A Dio, secondo Scoto, si possono dare innumerevoli nomi, ma quello che gli è più proprio in quanto compete soltanto a lui e, pertanto, lo qualifica meglio rispetto a tutte le creature è il nome di *ente infinito in atto*.

IL PENSIERO TEOLOGICO CRITICO

Cartesio opera una sorta di rivoluzione di tutto il pensiero filosofico, e di quello relativo a Dio in modo particolare. La filosofia si costituisce come ricerca interamente autonoma rispetto alla teologia soprannaturale, e l'impostazione della stessa ricerca filosofica subisce un radicale capovolgimento: il suo oggetto primario non è più l'essere (la realtà esterna) bensì il conoscere (il soggetto); così si passa dalla trascendenza all'immanenza, dal teocentrismo all'antropocentrismo. Da Cartesio in poi il potere conoscitivo dell'uomo viene continuamente sottoposto al vaglio della critica.

Dalla impostazione critica dell'indagine filosofica e dalle disparate soluzioni che vengono proposte per il problema gnoseologico deriva tutta una serie di nuovi modelli di filosofia della religione e di teologia filosofica, di cui i più importanti sono i seguenti:

- il *modello razionalistico*: di Dio la ragione ha una conoscenza diretta, immediata, intuitiva; la sua esistenza viene provata ontologicamente (partendo dal concetto di perfezione, di sostanza, di possibilità ecc.); questo mondo, opera della libertà divina, è il migliore dei mondi possibili. Questo è il modello tracciato da Cartesio, Malebranche, Spinoza, Leibniz e Wolff.

- il *modello agnostico*: poiché la ragione è chiusa dentro il mondo dei fenomeni, è impossibile elaborare un teologia filosofica che abbia valore teoretico. E la posizione di Kant e Hume: entrambi contestano il valore oggettivo del principio di causalità e in tal modo demoliscono quello strumento gnoseologico fondamentale che permette alla ragione di innalzarsi fino a Dio. Kant nella *Critica della ragion pura* analizza tre prove della esistenza di Dio, la prova ontologica, quella cosmologica e quella teleologica; ma facendo leva sulla sua teoria della conoscenza, fa vedere che sono tutte inconcludenti.

- il *modello idealistico*: Dio è la coscienza universale, l'Io puro; egli è immanente in ogni cosa: tutto è pensiero di Dio; la storia non è altro che il progressivo sviluppo dell'autocoscienza di Dio. La teologia filosofica viene quindi a coincidere con la storia della filosofia (Hegel).

- il *modello ateo*: Dio è un'invenzione, una creatura della mente umana. Dio è l'ipostatizzazione dei bisogni e dei desideri dell'uomo, in particolare del desiderio di essere onnipotente, onnisciente, immortale, felice. Dio è la risposta utopica a quel profondo e incessante impulso di autotrascendimento che l'uomo esperisce in se stesso. Dio è una fatale, inevitabile illusione (Feuerbach, Comte, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre, Bloch ecc.). Nella sostanza l'ateismo è una teologia filosofica alla rovescia.

Dissoluzione o rinnovamento della teologia filosofica

La lunga parabola della impostazione critica della filosofia della religione e della teologia filosofica si è ormai conclusa con lo sfacelo della teologia filosofica e della stessa filosofia. Alla fine la dea ragione si è scoperta nella sua misera nudità, nella sua estrema fragilità e desolante impotenza. Ma la cosa più sorprendente e sconcertante è che questa ragione sconfitta e indebolita non nostra meno tracotanza e insolenza nel proclamare la sua debolezza e la sua impotenza di quanto non ne avesse mostrata in passato, quando menava vanto della sua sicurezza e infallibilità. La ragione debole e nichilistica contemporanea rivendica all'uomo lo stesso diritto di essere irreligioso, agnostico e ateo, che pretendeva la ragione illuministica e positivistica nei secoli XVIII e XIX.

Ma nell'epoca post-moderna in cui ormai viviamo, oltre alle tenebre del pensiero debole e nichilistico che prolungano la notte della "morte di Dio", si possono già cogliere alcuni squarci di luce che sembrano annunciare una nuova aurora per la filosofia, la metafisica, la religione e la teologia filosofica. C'è chi confida nuovamente nella capacità della ragione umana di cogliere non solo vitalmente ma anche speculativamente il senso della vita, il valore delle cose, il significato della storia, la relazione creaturale dell'uomo con Dio. Per chi non dispera nell'umanità, la teologia filosofica costituisce nuovamente una possibilità reale e non una mera utopia, una possibilità importante e preziosa non soltanto per il credente ma anche per il laico.

Purtroppo oggi questa possibilità viene contestata oltre che dagli atei e dagli agnostici, anche da alcuni credenti, in particolare dai discepoli di Karl Barth.

> "In nome di questo Dio totalmente Altro, e quindi in nome della divinità di Dio, Barth protesta risolutamente contro la *teologia naturale* nelle sue due grandi figure teologiche confessionali solo apparentemente contrastanti: *da una parte* nella figura del *neo*-protestantesimo liberale che, sulla scia di Schleiermacher, si concentra interamente sull'uomo pio, religioso, invece che su Dio e la sua rivelazione; *dall'altra* nella figura del *cattolicesimo* romano che sulla scia della scolastica e del Vaticano I, ponendo Dio e l'uomo sullo stesso piano, aveva operato l'unione di uomo e Dio, natura e grazia, ragione e fede, filosofia e teologia".[4]

Ma la contestazione barthiana è inammissibile perché uccide l'uomo in ciò che è più specificamente suo: quello di non essere un semplice bruto bensì un animale religioso. Dio l'ha fatto a sua immagine e somiglianza proprio perché potesse conoscere e amare Dio quale Creatore, Padre e Signore. La teologia naturale è una possibilità aperta a tutti gli uomini. Di essa hanno bisogno soprattutto i laici, ma essa giova anche ai credenti. Osserva giustamente Hans Küng:

> "La *verità della fede in Dio* non può essere soltanto affermata, *occorre* anche *verificarla*. Ci si appella alla 'rivelazione'. Ma è essa un presupposto infondato e, quindi, forse soltanto un'illusione o una sovrastruttura ideologica? O magari semplicemente una legge pedagogica esterna che l'uomo, lo voglia o meno, non potrebbe che accettare? Devo con la mia ragione semplicemente abdicare, non mi resta che sacrificare la mia intelligenza ('*sacrificium intellectus*')? No, la teologia non può evitare le richieste di verifica della fede in Dio".[5]

---

4) H. KÜNG, *Dio esiste?*, tr. it., Mondadori, Milano 1979, p. 573.
5) *Ibid.*, p. 588. Kung difende la legittimità della teologia naturale quanto meno nel suo aspetto problematico. Cf. *ibid.*, pp. 374-380.

Oggi è necessario rilanciare sia la filosofia della religione sia la teologia filosofica.

La filosofia fa parte della dignità dell'uomo. Questi infatti in tutto il mondo sensibile è l'unico essere che non solo è capace di sapere, ma sa anche di sapere, e per questo si interessa alla verità di ciò che appare. Ma, come nota Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Fides et ratio*,

> "molteplici sono le risorse che l'uomo possiede per promuovere il progresso nella conoscenza della verità, così da rendere la propria esistenza sempre più umana. Tra queste emerge la *filosofia*, che contribuisce direttamente a porre la domanda circa il senso della vita e ad abbozzare la risposta: essa pertanto si configura come uno dei compiti più nobili della umanità" (n. 3).

La ricerca filosofica tocca il suo vertice, in *sede critica*, quando verifica il valore dell'attività più importante dell'uomo, che è la religione; mentre in *sede speculativa*, tocca il vertice più alto, quando medita sulla più elevata di tutte le realtà: Dio.

Il metodo della filosofia della religione e della teologia filosofica

Pur essendo due scienze distinte, tuttavia la filosofia della religione e la teologia filosofica praticano parzialmente lo stesso metodo, proprio perché hanno alla fine lo stesso oggetto. Ciò che hanno in comune, come si vedrà, è l'analisi fenomenologica e l'indagine ermeneutica; mentre la riflessione metafisica appartiene esclusivamente alla teologia filosofica.

Vari sono i metodi che nel corso dei secoli l'ingegno umano ha approntato per lo studio della realtà. I più importanti sono quattro: il metodo filosofico (che può assumere varie forme: logica, dialettica, induzione, deduzione ecc.), il metodo scientifico, il metodo fenomenologico e il metodo ermeneutico.

Il *metodo filosofico* consiste nella risoluzione degli effetti nelle loro cause o principi: è essenzialmente il metodo della metafisica. Il *metodo scientifico* si basa sulla osservazione accurata dei dati empirici (sensibili) e sulla ricerca dei loro nessi costanti (le leggi) con l'intento di calcolarli con precisione. Il metodo scientifico è essenzialmente un calcolo, che può essere effettuato anche dal computer. Il *metodo fenomenologico* è una lettura attenta e obiettiva, cioè libera da pregiudizi, dei fenomeni così come essi si offrono alla coscienza. Infine, il *metodo ermeneutico* cerca di comprendere i documenti del passato (o anche i fenomeni in generale) nel loro significato più vero e più profondo, situandoli nei rispettivi orizzonti culturali.

Il metodo della teologia filosofica non può essere quello delle scienze sperimentali (cioè il metodo scientifico), perché questo è un metodo rigorosamente positivo, che riguarda solo ciò che è quantificabile, che stabilisce delle leggi calcolando esattamente i dati. L'oggetto della scienza è il mondo fisico, materiale. Invece la realtà di cui ci occupiamo noi in questo lavoro, Dio, appartiene a un ordine che trascende la materia e la quantità, lo spazio e il tempo, e pertanto non può essere oggetto di quantificazione e calcolo. Può essere esperito ma non esperimentato, può essere conosciuto ma non quantificato.

Qui giova osservare che ci sono due diversi concetti di *esperienza*. Uno è direttamente legato alle scienze sperimentali; l'altro, molto più ampio, si applica anche alle scienze umane, alla filosofia e alla teologia. Nel primo caso esperienza è sinonimo di esperimento. Oggetto dell'esperienza è solo una cosa o uno stato di fatto che possa essere riprodotto secondo regole stabilite, percepito sensibilmente e possibilmente misurato. Questo è il concetto di esperienza che si è diffuso nel linguaggio filosofico e scientifico a partire da Bacone, e che ritroviamo anche oggi, soprattutto nei paesi di lingua inglese. Nel secondo caso esperienza vale per qualsiasi incontro personale con la realtà; può essere un incontro affettivo, intellettivo o intuitivo, e fa riferimento a qualsiasi aprirsi di un oggetto nella sua relazione con il soggetto, con la persona. La teologia filosofica esclude il primo concetto di esperienza e abbraccia il secondo. Infatti la riflessione filosofica su

Dio, se non vuole essere una speculazione vacua e sterile, presuppone un incontro, una esperienza autentica, personale di Dio. Siffatta esperienza costituisce la molla e la linfa vitale di ogni teologia filosofica.[6]

Di Dio ogni uomo ha una sua esperienza interiore, spirituale che nei momenti di grazia diviene esperienza mistica. Allora l'anima entra in comunione diretta con Dio; viene abbagliata dalla sua luce, dalla sua gloria e dal suo amore, e si sente come invasa da Dio. L'esperienza mistica non avviene mediante l'uso di concetti, anche se non possono scomparire del tutto; ma non costituiscono più il mezzo, come nella conoscenza filosofica e scientifica, per entrare in contatto e possedere intenzionalmente l'oggetto. Come spiega magistralmente Maritain,

> "nell'esperienza mistica i concetti sono presenti: ma tutti i concetti distinti tacciono e dormono, come gli apostoli sul monte degli Olivi. E i concetti confusi che intervengono e che possono restare completamente inavvertiti, hanno solo una funzione materiale. Intendo dire che se l'esperienza mistica passa attraverso questi concetti, non vi passa come attraverso un mezzo formale di conoscere che misuri e regoli la conoscenza. L'esperienza passa attraverso essi senza essere da essi misurata, come attraverso condizioni richieste da parte del soggetto e possono essere quanto si voglia confusi, indistinti e poco discernibili; il mezzo formale e la regola della esperienza mistica si trova altrove (...). La luce propria della contemplazione infusa non procede se non dall'ardore dell'amore che risplende nella notte".[7]

La testimonianza di coloro che sono penetrati misticamente nella intimità di Dio è molto preziosa e, come insegna Bergson, se ne deve tenere conto quando si parla di Dio, del suo volto sublime e del suo agire misterioso.[8]

---

6) Sul concetto di esperienza cf. M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano 1972, pp. 375-376.

7) J. MARITAIN, *Degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1946, p. 523.

8) Cf. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris 1955.

Gli altri tre metodi, filosofico (metafisico) fenomenologico ed ermeneutico, sono tutti e tre utili e necessari, anche se non nella stessa misura, alla elaborazione della teologia filosofica.

Anzitutto è utile il *metodo fenomenologico* per esplorare quei due grandi orizzonti culturali - il sacro e la religione - dentro i quali avviene l'incontro dell'uomo con Dio. La fenomenologia qui viene da noi intesa non nel senso soggettivistico e idealistico di studio dei fenomeni mentali (le idee) nella loro essenzialità, come l'aveva definita il suo fondatore, Edmund Husserl, ma nel senso realistico che le hanno dato Scheler, Heidegger, Levinas, Ricoeur, van der Leeuw e tanti altri studiosi. Essenzialmente la fenomenologia è un atteggiamento di piena apertura, di completa disponibilità, di assoluta sincerità, di totale obiettività verso la realtà (i dati, i fenomeni) al fine di consentirle di mostrarsi, di dischiudersi, di svelarsi nella sua purezza e autenticità, cioè qual essa è effettivamente (senza distorsioni, incrostazioni, falsificazioni). Max Scheler spiega in nodo esemplare che cos'è la fenomenologia nel brano seguente:

> "Il nuovo atteggiamento (la fenomenologia) può essere definito un abbandonarsi al contenuto di visione o contemplazione insito nelle cose, il movimento di una profonda fiducia nella saldezza inconcussa di tutto ciò che è dato semplicemente ed evidentemente, un coraggioso staccarsi da sé calandosi nella visione e nel movimento d'amore verso il mondo nel suo essere visto. Questa filosofia si rivolge al mondo con il gesto di una mano aperta nell'atto di mostrare, di un occhio che si apre liberamente, si spalanca. Non si tratta qui dello sguardo criticamente socchiuso che Descartes getta sulle cose, iniziando il dubbio universale; non è nemmeno l'occhio di Kant, da cui il raggio dello spirito esce così estraniato, come se provenisse da un altro mondo, cadendo sugli oggetti in modo tanto imperatorio da oltrepassarli. L'uomo che qui filosofa non ha né la paura, che è generata dall'atteggiamento calcolatorio moderno e dalla volontà di sottoporre a computo le cose, né l'orgogliosa sovranità della 'canna pensante' che sia in Cartesio che in Kant è la fonte prima, l'apriori emozionale, di tutte le teorie. Invece quest'uomo, viene irrorato fino alla sua radice spirituale dal flusso dell'essere come da un elemento benefico, che è tale in

> modo ovvio e già come flusso dell'essere, di per sé a prescindere da ogni contenuto. Ogni pensiero qui viene animato non dalla volontà di dominio, d'organizzazione, di determinazione e di fissazione univoche ma dal movimento di simpatia, di consenso all'esistenza, di saluto all'accrescersi della pienezza, nell'unico sguardo dedito al conoscere i contenuti del mondo che continuamente si sottraggono ad ogni presa dell'intelletto umano e debordano dai limiti dei concetti'.[9]

Lo studio fenomenologico dovrebbe essere, per quanto è possibile, oggettivo, imparziale, "impersonale". L'applicazione di questo metodo ai fenomeni religiosi non equivale, come osserva Ninian Smart, ad agnosticismo e tanto meno ad ateismo, anche se la questione del valore e quindi della verità di quanto viene osservato e descritto (nel momento fenomenologico) è messa provvisoriamente tra parentesi (*epoché*).[10]

L'esplorazione fenomenologica del materiale religioso e degli stessi fenomeni naturali, una esplorazione attenta maggiormente all'ascolto che alla classificazione, è un momento essenziale della filosofia della religione e della teologia filosofica ma rappresenta soltanto una parte del metodo complesso di questa disciplina, il cui obiettivo è cogliere la realtà di Dio attraverso i fenomeni naturali e religiosi. Il discorso della teologia filosofica è un discorso fondativo e non semplicemente descrittivo: verte sulla esplicazione totale dei fenomeni e non semplicemente sulla enucleazione della loro essenza (come avviene nel discorso fenomenologico). Come nota Italo Mancini,

> "la fenomenologia potrà dar luogo a una storia delle religioni, a una psicologia religiosa, a una sociologia religiosa, integrata opportunamente con altre cautele metodologiche proprie di ciascuna di queste discipline, ma non potrà giungere alla decisione suprema, propria dell'atto filosofico; quella di stabilire

---

9) M. SCHELER, *Vom Umsturz der Werte*, I, Lipsia 1912, pp. 164 s.
10) Cf. N. SMART, *The Phenomenology of Religion*, Seabury Press, New York 1973, pp. 61 62.

> quale valore abbiano 'le enormi masse di vita religiosa', sia quelle dominanti nella storia sia quelle permanenti nello spirito, che le varie fenomenologie hanno descritto, comparato, e, nella mistura eidetica, strutturato".[11]

Per cogliere il senso profondo e accertare il valore e la verità dei fenomeni religiosi e naturali la teologia filosofica deve ricorrere all'ermeneutica e alla metafisica.

Il *metodo ermeneutico* è utile alla teologia filosofica sia se viene inteso in senso lato, come lettura di qualsiasi dato che celi in sé un senso profondo, che se viene concepito in senso stretto, come interpretazione dei testi sacri e dei documenti religiosi che conservano e tramandano la rivelazione divina, la Parola di Dio.[12] Noi però non intendiamo ridurre, come fa Mancini, l'ermeneutica religiosa all'ermeneutica cherigmatica, perché i messaggi della Potenza divina non si attuano soltanto attraverso la Parola. Indubbiamente questi sono i messaggi più importanti, ma sono anche messaggi troppo personali e, quindi, eccessivamente vincolati alla fede: si tratta di messaggi assolutamente straordinari, che esigono una fede non comune, speciale, straordinaria: la fede soprannaturale. A nostro avviso, l'ermeneutica, come momento della teologia filosofica, deve abbracciare qualsiasi messaggio che Dio invia all'uomo, sia attraverso la natura che mediante la storia.

L'ermeneutica, intesa come riflessione interpretativa sui messaggi divini che ci vengono dalla natura e dalla storia, costituisce un momento essenziale sia della filosofia della religione sia della teologia filosofica ed è immediatamente congiunto con la fase metafisica.

---

11) I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Roma 1979, p. 336. Sui rapporti tra fenomenologia e metafisica si veda J. SEIFERT, *Essere e persona*, Studium, Milano 1989, pp. 109-112.

12) Sul concetto di ermeneutica e sulla sua storia cf. M. FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988; G. MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma 1990; S. FAUSTI, *Ermeneutica teologica*, Dehoniane, Bologna 1973.

Nel *momento metafisico*, muovendo dai dati osservati (fenomenologia) e interpretati (ermeneutica) la ricerca fa un passo in avanti, va oltre (*metà*, in greco): scavalca l'orizzonte dei fenomeni e penetra nel mistero di Dio.

La metafisica è pura speculazione, speculazione essenziale: una linea continua che attraversa tutti i fenomeni naturali e religiosi, fisici e spirituali per raggiungere la loro sorgente originaria. E una speculazione rigorosa che fa ricorso a principi certissimi e indubitabili (in particolare ai principi di non contraddizione e di causalità) per fornire una spiegazione conclusiva dei fenomeni e dischiudere la loro *abscondita* verità. E la *abscondita* verità che viene evidenziata rigorosamente dalla metafisica è Dio. Per questo motivo già Aristotele chiama la metafisica "scienza divina" e questo per due motivi: perché tratta di Dio e perché, nella sua pienezza, compete soltanto a Dio.[13]

La teologia naturale, proprio perché è naturale e non rivelata (basata cioè sulla ragione e non sulla fede) ha assolutamente bisogno della metodologia filosofica. Questa non procede intuitivamente bensì argomentativamente o astrattivamente, assumendo come elementi di partenza (dell'astrarre e dell'argomentare) i dati dell'esperienza.

I dati di partenza della teologia naturale sono fenomeni umani o mondani che inducono la ragione alla riflessione e alla ricerca di una

---

13) Purtroppo il termine "metafisica", oggi, in molti ambienti non gode di buona fama. Anche uno studioso cattolico, Dario Antiseri, che dovrebbe essere bene informato su queste cose, confonde la metafisica con qualsiasi sorta di cosmovisione (cf. D. ANTISERI, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Queriniana, Brescia 1980). Ma non è questo che intendono per metafisica S. Tommaso, Duns Scoto, Suarez, Kant, Maritain, Bontadini, Fabro ecc. L'intento della metafisica è procurare un fondamento, una giustificazione razionale, rigorosamente argomentata, della realtà da noi esperita in questo mondo. Se questo è ciò che si deve intendere per metafisica (e non è corretto intenderla diversamente), anche Hans Kung giudica indispensabile il ricorso alla metafisica nella teologia filosofica: "Se con il termine 'metafisica' si intende dire che il mondo puramente empirico non è spiegabile in sé e deve venire superato in una dimensione meta-empirica, che non sta dietro, al di là, al di sopra, al di fuori di questa realtà, ma ne costituisce per così dire il lato interno e più profondo: allora sì noi facciamo 'metafisica' o - termine che noi preferiamo per evitare fraintendimenti - *ontologia* ('dottrina dell'essere'). Ciò che importa è la *res* intesa correttamente, alla parola si può anche rinunciare" (H. KÜNG, *op. cit.*, p. 614).

spiegazione: riflessione e spiegazione che puntano nella direzione di Dio. Il suo metodo pertanto non è quello descrittivo (delle proprie esperienze religiose) e neppure quello induttivo (che va dal particolare all'universale) bensì quello *risolutivo* (risolve i fenomeni di contingenza che si registrano in noi e fuori di noi in un essere trascendente che è l'unico in grado di appagare le istanze della ragione). Poiché i dati di partenza della ricerca di Dio sono gli enti e l'obiettivo è trovare la ragione del loro essere, si può definire correttamente la teologia naturale come "studio dell'ente supremo". Si tratta, in verità, di una definizione piuttosto riduttiva e astratta, e può trarre nell'inganno di risolvere la teologia filosofica nella metafisica mentre, come abbiamo osservato, il loro oggetto formale è chiaramente distinto: la metafisica studia l'ente in ordine all'essere (e conclude il suo processo comprendendo che l'essere, perfezione assoluta e piena, e Dio sono la stessa cosa); la teologia naturale, invece, studia l'ente e l'essere stesso in ordine a Dio e scopre che l'ente e l'essere hanno in Dio il loro principio ultimo, il loro fondamento supremo. Come rileva S. Tommaso, nel commento al *De Trinitate* di Boezio, Dio non è oggetto diretto della metafisica ma semplicemente indiretto, in quanto, come principio dell'essere e degli enti, ha un rapporto necessario con l'oggetto proprio della metafisica.

In conclusione, sia la metafisica che la teologia naturale trattano di Dio e tutte e due ne trattano filosoficamente, ossia raziocinativamente; ma la metafisica se ne occupa soltanto nella fase finale della sua indagine; mentre la teologia naturale lo assume come unico soggetto di tutta la sua ricerca.[14]

Mediante la dimostrazione dell'esistenza di Dio, la determinazione della sua natura e dei suoi attributi, la teologia filosofica porta a compimento la filosofia della religione. Essa dimostra che la più nobile di tutte le attività umane, la religione, non si agita nel vuoto né coltiva illusioni, ma opera nel modo più conforme al suo oggetto, Dio, che è quello della adorazione, della obbedienza e della preghiera, e non dell'astratta speculazione.

---

14) Cf. W. BRUGGER, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, Johannes Berghmans, München 1979, pp. 35-36.

Parte Prima

Filosofia della religione

DEFINIZIONE DELLA RELIGIONE

Importanza della religione

Prima di cercare di spiegare che cos'è la religione, sottolineiamo ancora una volta l'importanza che essa riveste sia nella vita delle persone singole sia in quella dei popoli.

È la religione e soltanto la religione che dà un senso pieno e completo alla esistenza individuale. La religione sostiene la persona nelle difficoltà, soprattutto in quelle in cui la scienza e la tecnica non possono più nulla, la sottrae all'angoscia e alla disperazione, attenua il dolore, mantiene accesa la fiaccola della speranza, la aiuta ad attraversare con fiducia l'oscuro tunnel della morte. La religione fa capire all'uomo di non essere solo, anche quando non può più contare sulla presenza di parenti e amici; di non essere una piccola formica in un universo dalle dimensioni mostruosamente grandi, ma una persona voluta e amata da Dio, la Prima Persona, che da sempre le ha preparato una patria nel Cielo, dove potrà godere della pace, della beatitudine e dell'amore degli "abitanti del cielo".

Ancora più vistoso è il ruolo della religione nella vita dei popoli. Tutte le grandi civiltà sono segnate dalla presenza della religione. Che cosa sarebbero senza la religione la civiltà indiana, assira, babilonese, egiziana, greca, romana, italiana, spagnola, francese, tedesca, inglese, russa ecc.? Tutte le grandi opere letterarie, artistiche, tutti i più sontuosi monumenti, tutti i codici etici prodotti da queste civiltà sono il frutto di una profonda ispirazione religiosa.

Ecco come Hegel esalta l'importanza della religione introducendo le sue *Lezioni sulla filosofia della religione*:

> "... Tutte le differenti scienze, le arti e gli infiniti intrecci dei rapporti tra gli uomini, gli interessi della vita politica, usanze e costumi, attività e storicità, godimenti e tutto ciò che ha per noi valore e merita considerazione, che ci dà onore e soddisfazione, tutto ciò in cui l'uomo cerca la sua vocazione le sue virtù e la sua felicità, da cui l'arte e la scienza traggono il loro orgoglio e la loro fama, i rapporti che fanno capo alle sue libertà e alla sua volontà: *tutto questo trova il suo punto centrale nella religione*, nell'unico pensiero, nella coscienza, nel sentimento di Dio. Egli è il punto di partenza e il punto d'arrivo di tutto, da cui tutto prende il suo inizio e a cui tutto ritorna (...). Poiché Dio così è il principio e il termine di qualsiasi agire, cominciare e volere, allora tutti gli uomini e popoli hanno coscienza di Dio, della sostanza assoluta come verità che è la verità di se stesso".[1]

Il fenomeno religioso è un fenomeno squisitamente umano; non si riscontra presso gli altri esseri viventi, ma soltanto nell'uomo. Questo è un fatto incontrovertibile, ammesso persino da Feuerbach, il quale apre il saggio *L'essenza del cristianesimo* con questo celebre capoverso:

> "La religione riposa sulla distinzione essenziale dell'uomo dalla bestia; le bestie non hanno religione. È ben vero che gli antichi naturalisti attribuivano all'elefante, fra le altre lodevoli qualità, anche quella della religiosità; ma la religione degli elefanti appartiene al regno delle favole".[2]

Ma già Cicerone molti secoli prima di Feuerbach ci aveva lasciato la seguente annotazione:

> "Tra tante specie nessun animale, al di fuori dell'uomo, ha una notizia qualsiasi della divinità, e non c'è fra gli stessi uomini nessuna gente così selvaggia e feroce, che sebbene ignori come si debba concepire Dio, non si renda conto che bisogna ammetterne l'esistenza".[3]

---

1) G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Leipzig 1925, pp. 1 s.
2) L. FEUERBACH, *L essenza del cristianesimo*, Milano 1975, p. 23.
3) CICERONE, *De legibus*, I, 24, 25.

Così, se diamo uno sguardo allo storia dell'umanità constatiamo che il fenomeno religioso assume proporzioni vastissime. Gli antropologi e gli etnologi ci informano che l'uomo ha sviluppato un'intensa attività religiosa sin dalla sua prima comparsa sulla scena della storia e che tutte le tribù e tutte le popolazioni di qualsivoglia livello culturale hanno coltivato qualche forma di religione. Fin dall'età paleolitica l'*Homo religiosus* è in piedi con le braccia tese. È quest'uomo che dà un senso alle altre dimensioni della sua vita: lavoro, gioco, linguaggio, scienza. Sulle rocce della Valcamonica vediamo quest'uomo, rappresentato in centinaia di esemplari, volgere in alto lo sguardo, le braccia, le mani. Scruta il cielo, cerca in alto una "realtà assoluta", un "essere supremo", invisibile ma reale, simboleggiato dalla luce del sole. Questa ricerca si trova dappertutto, nel tempo e nello spazio, attraverso tutta l'umanità.

Come si è detto, gli antropologi e gli etnologi sono concordi nel riconoscere l'universalità del fenomeno religioso. Dello stesso parere sono anche gli storici, i teologi e i filosofi. Abbiamo già citato Feuerbach ma vale la pena ascoltare qualche altra autorevole testimonianza. Per es., Aristotele dichiara: "Tutti gli uomini hanno la convinzione che esistono gli dèi".[4] Clemente Alessandrino scrive: "Non c'è razza di agricoltori, di nomadi o di cittadini che possa vivere senza essere provvista di fede in un essere superiore".[5] Bergson fa la seguente osservazione: "Ci sono nel passato e si possono trovare anche oggi delle società umane che non hanno né scienza, né arte, né filosofia. Ma non c'è mai stata nessuna società senza religione".[6] Analogamente si esprime van der Leeuw: "Non esistono popoli senza religione. All'inizio della storia non c'è alcuna forma di ateismo. La religione è sempre presente dappertutto".[7] Recentemente Norberto Bobbio ha scritto "L'uomo rimane un essere religioso nonostante tutti i proces-

---

4) ARISTOTELE, *De coelo et mundo*, I, 3, 270 b, 5-6.
5) CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati*, V, 14, n. 133.
6) H. BERGSON, *op. cit.*, p. 105.
7) G. VAN DER LEEUW, *Phänomelogie der Religion*, Lipsia 1935, p. 570.

si di demitizzazione, di secolarizzazione e tutte le affermazioni della morte di Dio, che caratterizzano l'età moderna e ancor più quella contemporanea".[8]

Scienza, filosofia, arte e religione sono le quattro grandi attività con cui la genialità e la creatività umana si è espressa al meglio producendo opere imponenti. Le conquiste della filosofia e della scienza hanno consentito all'umanità non solo di scrutare il mondo in tutte le sue dimensioni (quelle macroscopiche e quelle microscopiche), di scoprire le complesse e intricatissime strutture che lo costituiscono e di intendere le leggi precise e infallibili che lo regolano, ma anche di escogitare tecnologie sempre più avanzate per sottometterlo al proprio dominio. Le arti (e tra queste includiamo non solo le arti belle ma anche la letteratura e la musica) ci hanno dato opere incantevoli d'ogni genere, che allietano la vista, l'udito, la mente e il cuore dell'uomo. Ma la religione non è stata meno feconda nelle sue opere.

> "Attraverso la parte più illustre della storia umana, in tutti i secoli e in qualsiasi stadio della società, la religione è stata la forza centrale unificatrice della cultura. È stata custode della tradizione, preservatrice della legge morale, educatrice e maestra di sapienza (...). La religione è la chiave della storia. Non possiamo comprendere le strutture intime di una società, se non conosciamo bene la sua religione. Non possiamo capire le sue conquiste culturali se non comprendiamo le credenze religiose che stanno dietro di esse. In tutte le età le prime elaborazioni creative di una cultura sono dovute a una ispirazione religiosa e dedicate a un fine religioso. La religione sta alla soglia di tutte le grandi letterature del mondo. La filosofia è un prodotto ed è un rampollo che fa continuamente ritorno al suo genitore".[9]

È pertanto ragionevole affermare che l'uomo oltre che *sapiens*, *volens*, *loquens*, *ludens*, *faber*, è anche *religiosus*. Né il fatto che oggi la religione in molti ambienti e in numerose persone stia attraversando un periodo di crisi profonda può costituire un argomento plausi-

---

8) N. BOBBIO, in AA. VV., *Che cosa fanno oggi i filosofi?*, Bompiani, Milano 1982, p. 169.
9) CH. DAWSON, *Religion and culture*, Londra 1948, pp. 49-50.

bile contro l'importanza della dimensione religiosa e la rilevanza storica e culturale del fenomeno religioso. In effetti noi consideriamo l'uomo *ludens, faber, loquens, sapiens,* anche se non tutti giocano, lavorano. parlano, pensano. Altrettanto vale per la dimensione religiosa: essa si impone come una costante dell'essere umano, anche se non è coltivata da tutti i membri della specie.

Definizioni della religione

Innumerevoli sono le definizioni che sono state date della religione. Molte prendono lo spunto dalla etimologia del termine "*religio*", la quale tuttavia può essere duplice, in quanto *religio* può essere fatta derivare sia da *re legere* (leggere di nuovo) sia da *re ligare* (collegare nuovamente).

Su *re legere* si basa la definizione di Cicerone. Nel *De natura deorum* egli spiega che si chiama *religiosus* chi "tratta con diligenza e premura ciò che appartiene al culto degli dèi, e si dice religioso appunto perché ri-legge (*ex relegendo*) come si dice elegante chi elegge (*ex eligendo*)".[10]

Invece gli autori cristiani (Lattanzio, Agostino, Tommaso d'Aquino) preferiscono, generalmente, ricavare la definizione di religione da *re-ligare.*

Nell'opuscolo *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* S. Tommaso scrive:

> "Si dice propriamente *ligari* (essere legato) chi viene talmente stretto a qualcuno da essere privato della libertà di dirigersi verso altri. Invece *religatio* comporta un legame reiterato, e quindi significa che si viene legati a qualcuno a cui si era già in precedenza uniti e dal quale ci si era successivamente separati. Ora, ogni creatura esiste prima in Dio che in se stessa; poi, procedendo da Dio, incomincia in un certo senso a trovarsi

---

10) "Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligentes retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo" (CICERONE, *De natura deorum*, II, 28).

> lontana da lui, nel momento della creazione. Pertanto la creatura ragionevole si deve ricollegare (*religari*) con Dio, al quale era unita prima di esistere, affinché tutti i fiumi ritornino alla sorgente dalla quale sono sgorgati (*Qo* 1, 7)".[11]

In un'altra opera S. Tommaso scrive che "il culto si chiama religione, perché mediante il compimento di tali atti l'uomo si lega (*ligat*) a Dio per non distaccarsene, e ancora perché si sente *obbligato* a Dio per un certo naturale istinto, cosicché presti riverenza in modo conveniente alla sua natura a colui, dal quale hanno principio il suo essere e ogni altro bene".[12]

Spinoza fa consistere la religione essenzialmente nell'obbedienza a Dio e così secondo quanto egli scrive nel *Trattato teologico-politico* "la religione universale o cattolica abbraccia solamente quei dogmi che sono assolutamente indispensabili ad assicurare l'obbedienza a Dio, mentre con la loro assenza siffatta obbedienza diviene impossibile".[13]

Secondo la definizione che ne dà Kant, la religione "non consiste in dogmi o in osservanze, ma in una disposizione del cuore ad osservare tutti i doveri umani come se fossero *comandi* divini". Infatti "una comunità etica è concepibile solo come un popolo sottomesso a comandamenti divini, cioè come un popolo di Dio, retto veramente secondo leggi virtuose".[14]

Secondo Hegel "la religione è la coscienza del rapporto a Dio e il suo oggetto è semplicemente incondizionato, semplicemente sufficiente, l'essente per proprio valore, l'assoluto inizio e fine in sé e per sé".[15] Più precisamente, letta in chiave idealistica, la religione è e-

---

11) S. TOMMASO D'AQUINO, *Contra impugnantes Dei cultum et religione*, c. 1; vedi anche ID., *Contro gli avversari del culto di Dio e della vita religiosa*, in *La perfezione cristiana nella vita consacrata*, tr. it. T. S. Centi, ESD, Bologna 1995, pp. 33 ss.

12) ID., *Summa contra Gentiles* III, 119: "Dei cultus religio nominatur, quia huiusmodi actibus quodammodo se homo ligat ut ab eo non evagetur et quia etiam quodam naturali instinctu se obligatum sentit Deo, ut suo modo reverentiam ei impendat, a quo est sui esse et omnis boni principium".

13) B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus* c. 14.

14) E. KANT, *La religione entro i limiti della ragione*, Parma 1967, p. 188.

15) F. W. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, cit., p. 7.

spressione dello spirito che ha acquisito intuitivamente la piena consapevolezza di se stesso: "è il movimento per cui lo spirito intero perviene al sapere di ciò che esso è *in sé* o immediatamente, e per cui la *figura* nella quale esso appare per la sua coscienza eguaglia in modo completo la sua essenza, così che esso si intuisce come esso è".[16]

Molto ricca e articolata le definizione che propone Antonio Rosmini nella sua *Antropologia soprannaturale* (I, c. 4, a. 1). Scrive questo autore:

> "La religione non è una pura speculazione, una pura teologia, molto meno è un ammasso di simboli: la religione non è neppure un puro *sentimento* scompagnato da *concezioni* e credenze. Ma la religione è un *culto interiore*; essa è (costituita) degli atti interni di adorazione e preghiera che si porgono alla divinità e che nascono in conseguenza di idee e credenze (talora involte in immagini e simboli) dalle quali idee, quasi calore da luce, escono i sentimenti che sono poi cagione prossima di quelle interiori azioni di culto: le quali azioni (per natural nesso dell'interno dell'uomo coll'esterno) si producono anche all'esterno e prendono la forma di preghiere vocali, riti, e cerimonie religiose; che quando sono abbracciate da tutto un popolo diventano popolari e pubbliche. Non si possono scompagnare e dividere gli elementi che formano la *religione*, senza distruggere la religione medesima. Essa non esiste se non allorquando esistono le *azioni interiori di culto* e perciò queste sono la sua base e, se si vuole così, la sua essenza; ma esse azioni sono legate *necessariamente*: 1) ai sentimenti, 2) alle idee, e *accidentalmente* (se mi si permette di così dire, che meglio si direbbe per una loro *conseguenza*) ai riti esteriori".

Considerando la religione più dal punto di vista soggettivo che oggettivo Schleiermacher definisce la religione come "la coscienza che noi abbiamo di noi stessi come assolutamente dipendenti". In effetti "l'elemento comune a tutte le pur così differenziate espressioni della vita di fede, e insieme l'elemento discriminante di questa nei confronti di tutti gli altri sentimenti, ciò che si può chiamare l'essen-

---

16) Id., *Fenomenologia dello spirito*, II, Nuova Italia, Firenze 1988, p. 202.

za e l'identità della fede stessa, è che noi siamo coscienti di noi stessi come assolutamente dipendenti o, in formula equivalente, come in rapporto a Dio".[17]

Durkheim definisce la religione in rapporto alla società nei termini seguenti: "Una religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate, proibite, credenze e pratiche che unificano in una stessa comunità morale, chiamata chiesa, tutti coloro che vi aderiscono".[18] Anche Weber, Brightman, Luckmann e molti altri studiosi definiscono la religione in rapporto alla società ma avendo di mira soprattutto la funzione che essa svolge quale sostegno del mondo dei valori, del mondo simbolico e di quello dei significati. Per Weber la religione fornisce l'ampia prospettiva nella quale la gente considera il mondo, la propria attività, la terra a cui appartiene, il tempo che regola la sua vita e il suo futuro, compresa la morte. La religione fornisce la matrice del significato.[19] Secondo Brightman "la religione si occupa delle esperienze che sono considerate di estrema importanza (*supreme value*); è devozione verso una potenza o potenze che si crede siano all'origine e assicurino l'incremento e la conservazione dei valori fondamentali".[20] Luckmann definisce la religione un universo di significato (*Sinnzusammenhang*) che regola l'esistenza umana sociale e individuale.

> "L'esistenza individuale trae il proprio significato da una concezione del mondo trascendente, la cui stabilità rende possibile all'individuo di vedere, in una sequenza di situazioni originariamente disgiunte fra loro, un tutto biografico significante. La concezione del mondo in quanto matrice storica di significato scandisce la vita dell'individuo e la vita delle generazioni".[21]

> "Il cosmo sacro permea le diverse sfere istituzionali più o meno chiaramente differenziate, quali le parentele, le divisioni del lavoro e la regolamentazione dell'esercizio del potere. Il cosmo

---

17) F. D. Schleiermacher, *Der christliche Glauben*, I, Berlino 1961, p. 2.
18) E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, p. 65.
19) Cf. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze 1966.
20) S. Brightman, *A Philosophy of Religion*, New York 1947, p. 17.
21) T. Luckmann, *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna 1969, p. 69.

> sacro determina direttamente l'intera socializzazione dell'individuo ed è rilevante per la completa biografia individuale. Per dirla in altre parole, le rappresentazioni religiose servono a legittimare la condotta in tutta la gamma delle situazioni sociali".[22]

Secondo W. James l'essenza della religione (la sua differenza specifica rispetto alle altre attività umane) è data da "quell'attitudine (atteggiamento) personale che l'individuo si sente tratto a mantenere di fronte a ciò che sente essere 'il divino'"; l'atteggiamento è quello di "riconoscere almeno in parte un certo grado di dipendenza dalla Grazia, come tale, e praticare una certa rinuncia, grande o piccola, per salvare da vivi le anime nostre".[23] Che tale sia l'essenza della religione risulta anche dallo studio comparato delle religioni, il quale studio rivela che esse hanno un *nucleo comune*, che si compone di due parti: un senso di malessere e la sua risoluzione: "1) Il malessere ridotto alla sua espressione più semplice è un senso che c'è *attorno a noi qualche cosa che non va*, nelle condizioni in cui naturalmente ci troviamo; 2) La risoluzione è un senso che *ci possiamo liberare da questo malessere* unendoci alle forze superiori".[24]

I fenomenologi (Otto, van der Leeuw, Scheler, Heiler ecc.) nel definire la religione fanno nuovamente attenzione a ciò che essa è in se stessa in quanto attività intenzionale la quale, come le altre attività intenzionali, è caratterizzata dal proprio oggetto, che nel caso della religione, è il sacro. Heiler precisa che la religione comprende due aspetti, uno soggettivo e uno oggettivo, uno umano e l'altro divino, di cui quello divino gode di priorità assoluta rispetto a quello umano. "*Religio* però in primo luogo non è l'atteggiamento umano che rappresenta solo la reazione a un obiettivo extra-umano e sovraumano, ma è questo obiettivo stesso, questo tabù, che costituisce la peculiarità del *Numen*, ciò che è inquietante, temuto, innominato, sacro, il *mysterium tremendum*".[25]

---

22) *Ibid.*, p. 82.
23) W. James, *Le varie forme della coscienza religiosa,* Bocca, Milano, s. d., pp. 44-45.
24) *Ibid.*, p. 439.
25) F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, Volume di introduzione generale, Jaca Book, Milano 1985, p. 10.

Anche Scheler rimarca vigorosamente l'aspetto obiettivo della religione, nella quale più che in qualsiasi altra attività, il versante obiettivo ha la prevalenza su quello soggettivo.

> "L'atto religioso - a differenza di tutti gli altri atti della conoscenza, compresi quelli nell'ambito della metafisica - richiede una risposta, proprio da parte dell'*oggetto* a *cui* esso mira, secondo la sua natura intenzionale. Da questo scaturisce già chiaramente che si può parlare di religione soltanto quando l'oggetto dell'atto religioso è in forma divina e personale e quando l'atto religioso e la sua intenzione trovano compimento nella rivelazione (nel senso più ampio) di questo elemento personale (...). L'uomo deve *ricevere* in qualche modo la verità, che intende, la salvezza e la felicità che 'cerca' - e deve *riceverla* attraverso quell'essere che egli cerca. In questo senso, già nella sua prima intenzione egli è rivolto e orientato verso questa possibilità di ricevere, anche se il raggiungimento dello stadio in cui subentra il ricevere è condizionato da un'attività spontanea molteplice, sia interiore che esteriore. Se l'anima non tocca Dio, e non lo tocca nel senso che essa non si sa e non si sente toccata *da* Dio, non vi è un comportamento *religioso* - e nemmeno una religione naturale".[26]

Romano Guardini, nel suo eccellente testo sulla fenomenologia della religione, pur riconoscendo la priorità assoluta dell'oggetto, del Sacro, nei confronti del soggetto, l'uomo, tuttavia fa consistere la specificità dell'esperienza religiosa nel sentimento del tutto singolare che l'uomo prova quando corrisponde religiosamente al Sacro:

> "Il sentimento che vi risponde si distingue da tutti gli altri sentimenti di corrispondenza, come il suo oggetto si distingue da tutti gli altri oggetti del mondo immediato. L'uomo si sente partecipe con quanto ha di più intimo e di più radicale. E partecipe in una forma tutta speciale; con qualcosa dentro di lui che è della stessa natura di ciò che là s annunzia. Con una sete interiore che trova adempimento solo in questa realtà sacra; ed è quella pienezza che noi designiamo con la parola *salvezza*

---

26) M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, cit., p. 373.

> (*Heil*). Si distingue da ogni altra pienezza: da quella che dà il cibo o la ricchezza o il prestigio sociale o l'amore o la conoscenza o la bellezza artistica. È la sola pienezza valida e definitiva; quella che decide dell'intimo significato dell'essere, reperibile soltanto nel valore religioso".[27]

I. T. Ramsey ripone l'essenza della religione in una "situazione di apertura del tutto singolare". Nella "situazione di apertura" della esperienza religiosa, sia essa un'esperienza di rivelazione, una visione mistica o una rappresentazione speculativa, il mondo dato lascia trasparire una realtà che si trova al di fuori o al di là del lato empirico e disponibile; un evento, un oggetto, una persona o un luogo, in breve una realtà parziale del mondo della nostra esperienza viene trasceso in una realtà superiore che non può essere oggettivata e analizzata come le componenti del mondo della nostra esperienza, ma che in certo qual modo poggia su fenomeni determinati, delimitati dal nostro mondo empiricamente dato, i quali fungono da rappresentazione o realizzazione di tale realtà metaempirica.[28]

Secondo I. Mancini il *proprium* della religione è dato dalla esperienza "dell'essere afferrato dal Totalmente altro": "solo questa caratteristica della tutt'alterità permette alla religione di configurarsi nella sua guisa soteriologica di fronte all'umano. Diversamente sarebbe un'increspatura dell'umano e non un'alternativa. Una soteriologia per essere veramente tale deve indicare qualcosa di inaudito o di umanamente impossibile, diversamente non si esce dalle volute della antropologia". Da questo punto di vista "la *religione* viene a coincidere non con la religione ma con la rivelazione (intendendo con ciò la riduzione della religione a predicazione e fede in un kerygma)".[29]

Quelle che abbiamo riferito sono soltanto alcune delle innumerevoli definizioni che sono state proposte dagli studiosi della religione.

---

27) R. GUARDINI, *Fenomenologia e teoria della religione*, in *Scritti filosofici* II, Fabbri, Milano 1964, p. 203.
28) Cf. I. T. RAMSEY, *Il linguaggio religioso*, Il Mulino, Bologna 1970.
29) I. MANCINI, *op. cit.*, pp. 103-104.

Ma possono bastare ai fini del presente capitolo, che sono quelli di chiarire l'essenza della religione, il dinamismo psicologico che la esplica, le sue funzioni e il suo ruolo nella società e nel mondo della cultura. Anzitutto però ci chiediamo: 1) È possibile realizzare una classificazione delle definizioni della religione?; 2) Dei vari tipi di definizione qual è il migliore, quello cioè che esprime meglio l'essenza?

Il numero delle definizioni è, come si è visto, assai ampio e sono definizioni effettuate dai più svariati punti di vista, che talora sono quelli propri dell'epoca in cui sono sorte, altre volte, invece, sono quelli degli autori che le hanno formulate. P. Ortegat distingue definizioni tentate su base etimologica, altre fondate sulla storia delle religioni o sulla filosofia della religione o sulla psicologia della religione, e, tra queste ultime, sottodistingue poi quelle di indole sociologica, etica, dinamica, esistenzialistica, realistica o sintetica.[30]

Personalmente penso che sia possibile una classificazione più semplice e più organica. Anzitutto si suddividono le definizioni in etimologiche (p. es. quella proposta da Cicerone) e reali. Quelle reali si suddividono in essenziali e descrittive. Le une e le altre si possono ulteriormente suddividere in funzionali e sostanziali, e ancora in soggettive e oggettive. Le definizioni essenziali cercano di individuare quel tratto che è proprio ed esclusivo della religione (che sul versante soggettivo può essere il sentimento di assoluta dipendenza oppure l'adorazione; sul versante oggettivo la numinosità, cioè la manifestazione della potenza divina, oppure il sacro). Invece le definizioni descrittive determinano ciò che la religione è presentando vari aspetti che, insieme, descrivono adeguatamente ciò che caratterizza questa attività. Le definizioni funzionali (essenziali o descrittive) indicano a che cosa serve la religione (ad assicurare la salvezza, a unificare la società, a fondare i valori ecc.); mentre quelle sostanziali (essenziali o descrittive) dicono che cos'è la religione in se stessa (culto della divinità, adorazione del sacro, sottomissione a Dio, insieme di riti e di miti con cui si attua il rapporto con Dio ecc.).

---

30) Cf. P. ORTEGAT, *Philosophie de la religion*, Paris 1948, pp. 13-29.

Come hanno osservato vari studiosi (in particolare Scheler) le definizioni funzionali sono utili ma possono diventare pericolose; altrettanto si deve dire di quelle soggettive, che cercano di spiegare che cos'è la religione individuando i meccanismi psicologici che la attivano. Si tratta di definizioni riduttive e rischiano di subordinare l'oggetto della religione, Dio, alla sua utilità (culturale, etica, sociale, assiologica ecc.) e ai sentimenti umani e pertanto di legare il suo valore e la sua stessa esistenza alla mutabilità delle funzioni e dei sentimenti. Se esiste Dio, egli non sopporta di essere fondato e valutato in base ai nostri vantaggi o ai nostri sentimenti.

La religione svolge indubbiamente funzioni importantissime rispetto sia all'individuo sia alla società: dà un senso alla vita, un traguardo all'autotrascendenza; garantisce un adeguato fondamento ai valori e alla morale, unifica e consolida un gruppo sociale. Ma ridurre la religione alle sue funzioni è un grosso errore. Sarebbe come ridurre il cervello alla funzione di raccogliere gli stimoli nervosi che provengono dalle altre parti del corpo, oppure la benzina alla funzione di far andare il motore della macchina, oppure il maestro alla funzione di insegnare, come se il cervello, la benzina, il maestro non fossero in se stesse delle realtà.

> "Il limite del modo funzionale di considerare la religione risiede là dove l'uomo religioso insiste con ragione sul fatto che la verità delle convinzioni religiose non può essere determinata dalla funzione che la religione adempie nell'agire sociale dell'uomo. Infatti il presupposto perché l'orientamento religioso possa fornire quelle prestazioni che il modo funzionale di considerare la religione gli ascrive, è che l'uomo religioso sia certo della verità del suo oggetto".[31]

Tra le varie definizioni reali sostanziali di tipo descrittivo a noi sembra *perfettamente* adeguata quella che dice che la religione consiste essenzialmente in quell'insieme di simboli (riti e miti) e leggi

---

31) J. SCHMITZ, *Filosofia della religione*, Queriniana, Brescia 1988, p. 76.

con cui l'uomo esprime il suo rapporto di sottomissione alla divinità.[32] Alla luce di questa definizione è possibile vedere ancora meglio quale sia l'essenza della religione e quali i suoi elementi costitutivi fondamentali.

L'essenza della religione

L'ampia rassegna che abbiamo appena effettuato è già da sola un notevole documento della ricchezza e complessità del fenomeno religioso, che perciò difficilmente si lascia inquadrare e definire in poche parole. È molto più facile descriverlo che definirlo. Tuttavia dobbiamo cercare di chiarire ulteriormente in che cosa consista l'essenza della religione.

La religione è essenzialmente un'attività, anzi un complesso di attività teorico-pratiche, affettive e speculative, interiori ed esteriori che hanno come oggetto specifico il sacro, il divino, il totalmente altro (mentre la politica ha come oggetto il bene comune, la medicina la salute, l'economia il profitto, la filosofia la verità ecc.). La religione, diversamente dalle altre attività, investe tutto l'essere umano: non abbraccia soltanto la mente ma anche il cuore, non tocca solo l'anima ma anche il corpo, non solo le idee ma anche gli affetti e i desideri, non solo il pensiero ma anche l'agire e il fare; in una parola la religione, quando è vissuta seriamente, attraversa tutte le fibre della persona e le modifica da capo a fondo. La religione è pervasiva e onnicomprensiva. L'abbiamo già visto nel capitolo precedente trattando del sacro il quale investe tutta la realtà cosmica e umana.

---

32) Si tratta di una *sottomissione totale* dovuta al fatto che si è coscienti che la propria *salvezza* dipende interamente dalla potenza divina. Come spiega bene Guardini, nel contesto religioso "la salvezza vuol dire che la persona e la vita vi ritrovano il proprio significato. E non in un senso relativo, dipendente dalle attitudini personali, come la disposizioni artistiche sono, per es., la salvezza d'un pittore (...) ma in senso assoluto. La salvezza vuol dire che l'essere dell'esperiente è colmato e ordinato secondo una linea di definitivi valori proprio attraverso il rapporto con la realtà numinosa che gli si manifesta; che, per mezzo di essa, le domande sulla causa, il senso e la meta della sua esistenza ricevono la vera e ultima risposta" (R. Guardini, *op. cit.*, pp. 243-244).

> “La realtà religiosa tocca il punto più vivo dell’uomo, il centro più sensibile del suo essere personale. Ridesta perciò affetti molto specifici che riguardano solo essa: una forma speciale di pudore, di riverenza, di timore, di desiderio, di amore, di zelo, di beatitudine, di fiducia. Essa però tocca anche il centro normativo dell’uomo: la ‘coscienza morale’. Intendiamo con ciò, secondo un senso più largo, l’organo che apprende il valore. Il religioso tocca questa coscienza. Le pone le sue esigenze, e non con forza, ma attraverso il significato e il diritto. L’uomo deve: o fare o tralasciare qualcosa; orientare in un certo modo la sua vita. Egli non può contestare il diritto di questa esigenza che gli è posta, perché è evidente. Può solo respingerla, disubbidirle, eluderla (...). L’esperienza religiosa apre un ‘mondo’, intesa la parola in senso oggettivo e soggettivo: una coordinazione di cose e di fatti, di rapporti con gli uomini e le cose, di azioni e di opere, di esperienze e di situazioni: tutta un’altra ‘esistenza’”.[33]

È quindi naturale che la religione, che è la risposta che l’uomo dà al sacro, sia una risposta che muove da tutto l’essere dell’uomo: da tutto ciò che egli pensa, fa e dice (individualmente e socialmente). Essenzialmente la religione è, pertanto, la risposta che l’uomo dà a Dio, e che si esprime attraverso i simboli, i riti, i miti, le leggi, le istituzioni.

Possiamo precisare ulteriormente l’essenza della religione considerando il fine a cui essa mira e i mezzi di cui essa si avvale per raggiungerlo. Il fine è duplice. Uno riguarda Dio, al quale si rende gloria col culto e l’adorazione. L’altro riguarda l’uomo, e precisamente la sua salvezza, concepita come superamento della propria radicale contingenza, fallibilità, nullità, e inoltre come conseguimento della pienezza del proprio essere, profondamente e intensamente sospirata ma umanamente inattingibile. I mezzi sono sia interiori sia esteriori. Quelli interiori sono le virtù dell’umiltà, sottomissione, obbedienza, fiducia, speranza, dedizione, amore, adorazione. Quelli esteriori sono i simboli, i riti, i miti, le leggi, le istituzioni che hanno Dio come oggetto specifico.

---

[33] R. GUARDINI, *op. cit.*, pp. 244-245.

Per intendere ancora meglio la natura specifica della religione gioverà metterla a confronto con due attività umane con cui essa intrattiene rapporti così forti che alcuni autori hanno creduto di poterle identificare con la religione stessa: ci riferiamo alla filosofia (metafisica) e alla rivelazione.

Religione e filosofia

Qualche cenno ai rapporti tra religione e filosofia (metafisica) l'abbiamo già fatto in precedenza. Ma l'argomento merita di essere approfondito ulteriormente.

Filosofia e religione hanno molte cose in comune. Anche la filosofia infatti si interessa dell'oggetto proprio della religione: il sacro, il trascendente, l'assoluto, Dio. Inoltre, anche la filosofia può essere intesa come via di salvezza, *soteria* in greco, in alternativa alla religione. È quanto avviene oggi con *New Age*, con *Scientology* e altri movimenti spirituali areligiosi del nostro tempo, ed era il ruolo che si assegnava alla filosofia nel mondo greco romano agli albori del cristianesimo.

Ma nonostante certe affinità, la distinzione tra religione e filosofia è netta. Anzitutto l'oggetto, Dio, non è visto allo stesso modo. In filosofia Dio è visto come causa e principio delle cose: dell'essere, della bontà, della bellezza, della verità. In religione Dio è visto come fonte di speranza e come causa di salvezza. Anche il fine proprio della religione e quello della filosofia sono distinti. La filosofia ha per fine la verità; la religione ha per fine la gloria di Dio e la salvezza dell'uomo. Infine gli stessi mezzi di cui si avvalgono la filosofia e la religione sono differenti. Nella religione l'iniziativa non è dell'uomo bensì di Dio. È Dio che si offre, si presenta, si rivela all'uomo e lo interpella. Nella religione l'uomo si apre e aderisce a Dio con tutto il suo essere (e non solo con questa o quell'altra facoltà) e lo fa non con la speculazione ma con la devozione, l'adorazione, il culto, la preghiera. Invece in filosofia l'iniziativa appartiene all'uomo, specificamente alla ragione, la quale ricerca le cause, i principi ultimi delle

cose, e solo alla conclusione della sua ricerca può attingere quella realtà a cui, in religione, si dà il nome di Dio. Ciò che si ha in filosofia (metafisica) è un'*epifania ontologica* che viene colta non intuitivamente ma raziocinativamente facendo ricorso al principio di causalità. Invece ciò che si ha in religione è un'*epifania sacra* (*ierofania*), in cui la realtà divina viene colta intuitivamente e non raziocinativamente: è una *rivelazione* che viene *vista* e viene espressa simbolicamente anziché concettualmente.

Il primo pensatore che ha focalizzato con chiarezza ciò che distingue la religione dalla filosofia (metafisica) è stato Schleiermacher. Questi, in contrapposizione a una filosofia della religione di origine razionalistica che accetta della religione solo quanto può essere ricondotto alle verità metafisiche stabilite autonomamente dalla ragione, rivendica l'originalità e peculiarità dell'esperienza religiosa, la quale, come fa vedere Schleiermacher, è essenzialmente diversa da quella metafisica. Anche se l'oggetto è identico, l'Assoluto, la metafisica si propone un compito speculativo, teorico, "classifica l'universo e lo distingue nelle tali e tali essenze, ricerca le ragioni di ciò che esiste e deduce la necessità del reale, svolge da sé la realtà del mondo e le sue leggi".[34] L'Infinito però va perso, ridotto entro gli schemi finiti della spiegazione; il rapporto irrigidito che la metafisica stabilisce con l'Infinito non è adeguato perché non è immediato. Di tutt'altro genere è, invece, il rapporto che si assume con l'Infinito nella religione: è un rapporto immediato, diretto. La religione è il modo soggettivo di toccare l'Infinità; l'organo della religione è il *sentimento* (non la speculazione, il ragionamento). Il sentimento religioso, dichiara Schleiermacher, è l'unico modo autentico di mettersi in rapporto con l'Infinito, perché sa lasciarlo sussistere nella sua Infinità. La religione tende a vedere nell'uomo e in tutte le cose particolari e finite "l'Infinito, l'immagine, l'impronta, l'espressione dell'Infinito".[35]

---

34) Una succinta ma chiara ed esauriente esposizione dell'epistemologia di Popper con relativa bibliografia si può trovare in A. STRUMIA, *op. cit.*, pp. 82-106.

35) G. BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris 1949, 5ª ed., pp. 2-3.

Una più precisa determinazione di ciò che distingue la religione dalla metafisica è stata compiuta da Scheler. Questi, diversamente da Schleiermacher che aveva accentuato eccessivamente l'aspetto soggettivo della religione riducendola al sentimento, sostiene che metafisica e religione sono attività che si distinguono sia sul versante soggettivo che su quello oggettivo. Sul versante soggettivo, la via conoscitiva è diversa.

> "L'atto religioso accetta ciò che si rivela, ciò che manifesta se stesso; l'atto di conoscenza metafisica gli si pone spontaneamente di fronte in virtù di operazioni logiche. La relazione che consiste nel 'rivelarsi' è una relazione simbolica (...). Lo spirito la scorge soltanto nell'atto religioso. Da qui anche l'immensa differenza dal processo metafisico di pensiero, che guida al concetto di *Ens a se*, partendo indifferentemente da ogni ente contingente e relativo, mentre nella conoscenza religiosa di questa determinazione fondamentale del divino sono sempre determinatissime, uniche o almeno secondo la specie fortemente circoscritte *cose concrete o avvenimenti*, eventualmente anche esperienze psichiche, nella quali il divino si manifesta".[36]
>
> "L'atto religioso - a differenza di tutti gli altri atti di conoscenza, compresi quelli nell'ambito della metafisica - richiede una risposta proprio da parte dell'*oggetto a cui* esso mira, secondo la sua natura intenzionale. Da questo scaturisce già chiaramente che si può parlare di religione soltanto quando l'oggetto dell'atto religioso e la sua intenzione trovano compimento nella rivelazione (nel senso più ampio), nella rivelazione di questo elemento personale. Mentre nella metafisica la personalità del divino rappresenta un limite irraggiungibile della conoscenza, per la religione questa *personalità* è l'alfa e l'omega. Se essa non è evidente, se non è oggetto del pensiero, se non viene creduta e percepita interiormente non si può parlare di religione in senso stretto. Questi momenti infatti sono inscindibili l'uno dall'altro nella loro essenza. L'atto religioso non potrà mai *costruire* di per sé o con l'aiuto del pensiero ciò che appare al-

---

36) M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, cit., p. 278.

> l'uomo che lo compie come idea, intuizione o pensiero dell'oggetto. Egli deve *ricevere* in qualche modo la verità che intende, la salvezza e la felicità che 'cerca' - e deve riceverla attraverso *quell'*essere che egli cerca".[37]

Sul versante oggettivo la differenza non è meno spiccata. La metafisica riesce a scoprire un *Ens a se*, ma non ne avverte né la santità né la personalità, che sono invece i due tratti distintivi con cui Dio si manifesta alla coscienza religiosa. "La metafisica può veramente da *parte sua* indicare che è nell'essenza dell'esistenza contingente di qualsiasi sfera oggettiva della realtà di aver bisogno di una causa efficiente della propria esistenza" e da ciò arguire che "l'esistenza di qualsiasi ente sta in virtù dell'*Ens a se*".

> "La metafisica può tentare di mostrare questo concatenamento come logicamente necessario per molteplici vie di deduzione e dimostrazione (...). Qualunque cosa si concluda con la coerenza logica di tali deduzioni - è certo che la coscienza *religiosa non* giunge per questa strada all'idea del Dio santo. Che (poi) l'essere il quale possiede valore supremo, e lo possiede solo per sé e in sé, debba possedere anche l'esistenza - nonché l'ente assoluto sia necessariamente anche in sé valore assoluto - per la coscienza religiosa è un assioma ontico sintetico".[38]

Infine, "con l'*Ens a se* e con la sua causalità onnipenetrante per la coscienza religiosa è connesso all'idea del divino necessariamente ed essenzialmente il *valore* del *Sacro*, con tutta la ricchezza qualitativa che gli appartiene".[39]

Accertata, anche sulla scorta degli insegnamenti di Schleiermacher e di Scheler, la sostanziale differenza che intercorre tra religione e metafisica, si deve concludere che la metafisica non può surrogare la religione (come hanno preteso Plotino, Spinoza, Fichte e Hegel). Alla metafisica infatti mancano quelle condizioni interiori che sono

---

37) *Ibid.*, p. 373.
38) *Ibid.*, pp. 281-283.
39) *Ibid.*, p. 282.

proprie ed essenziali alla religione: la sottomissione, l'obbedienza, la fiducia, l'abbandono, il culto, l'adorazione, la preghiera. Il metafisico può "conoscere" Dio meglio dell'uomo religioso, ma non è ancora un *homo religiosus*. Da parte sua la religione ha il diritto di opporsi alla metafisica allorché questa propone teorie che sono incompatibili con verità fondamentali della religione, come l'esistenza, la trascendenza e la provvidenza di Dio. In tal modo la religione può anche concorrere a perfezionare le acquisizioni della metafisica che, di per sé, può già predicare di Dio in modo valido le perfezioni assolute trovate nel mondo (essere, verità, bontà, bellezza ecc.); ma alla luce dell'esperienza religiosa, le perfezioni che la metafisica scopre nel mondo acquistano una valenza nuova. Esse sono viste per quel che veramente sono: le idee eterne di Dio, secondo cui egli ha creato il mondo e vede il mondo. Anche la nostra conoscenza delle perfezioni e l'amore spontaneo dello spirito per esse acquistano così un senso nuovo. L'evidenza con cui si presentano le perfezioni acquista il carattere di una "rivelazione naturale di Dio", e queste divengono le parole del "linguaggio naturale di Dio".[40]

RELIGIONE E RIVELAZIONE

La religione suppone sempre una rivelazione (ierofania): è infatti l'accettazione dell'automanifestazione di Dio all'uomo. Questa può essere diretta o indiretta, personale o impersonale, attraverso la natura o attraverso la storia, mediante segni ambigui oppure parole chiare e inequivocabili. Alla manifestazione indiretta, impersonale, fatta attraverso la natura si dà il nome di *religione naturale*; alla manifestazione diretta, personale, fatta attraverso eventi storici si dà invece il nome di *religione rivelata*, religione soprannaturale o anche semplicemente rivelazione.

---

40) Secondo la fine precisazione di Mancini, la fede religiosa *rifonda* in modo certo e definitivo quanto la religione filosofica (la metafisica) ha già fondato in modo ipotetico e inconclusivo (sulla realtà di Dio, sul senso della vita e della storia). Cf. I. MANCINI *op. cit.*, pp. 154-155. Sulla complementarietà di metafisica e religione cf. anche U. PELLEGRINO, *op. cit.*, pp. 135-180.

In se stessa la religione naturale è via di salvezza. È infatti espressione dell'umile, riverente, ossequiente accettazione di Dio, della sua presenza, della sua potenza da parte dell'uomo. Nella religione l'uomo risponde positivamente a Dio, mentre nell'ateismo egli risponde negativamente perché rifiuta di riconoscere e di accettare il dono di Dio e si ribella a lui (cf. la "rivolta" di Camus). Sennonché la religione naturale è anche suscettibile di molteplici distorsioni, travisamenti, manipolazioni, abusi, aberrazioni (per es. politeismo, idolatria, magia, superstizione, ideologia ecc.), e allora da via di salvezza diventa per l'uomo via di perdizione e così si può capire come qualche autore abbia potuto scrivere che la religione è "fonte di tutti i mali" (Lucrezio), "l'oppio del popolo" (Marx), "una ferrea tana di errori" (Nietzsche).

Per sottrarre l'uomo alle ambiguità della religione naturale e alle miserie morali che hanno accompagnato la sua ribellione alla volontà divina, oltre alla rivelazione naturale Dio ha fatto dono all'umanità anche di rivelazioni storiche: si tratta in particolare delle rivelazioni contenute nelle Sacre Scritture dell'ebraismo e del cristianesimo. A queste è comunemente riservato il nome di Rivelazione.

Come si deve intendere il rapporto tra la Rivelazione e la religione, ovverossia il rapporto tra cristianesimo e religioni? Questo interrogativo assume un peso diverso a seconda che lo si affronti dal punto di vista della filosofia o da quello della teologia. Se lo si affronta in ambito filosofico si è tentati di dare la preferenza alla religione (naturale) rispetto alla rivelazione soprannaturale (come ha fatto generalmente la filosofia moderna), dato che la filosofia assume come organo conoscitivo la ragione e come criterio di verità l'evidenza (mentre la rivelazione ha come organo conoscitivo la fede e come criterio di verità l'autorità). Invece se si guarda al problema secondo una visuale teologica è inevitabile che si riconosca la priorità alla rivelazione soprannaturale rispetto alla religione.

Ma sull'effettivo rapporto che intercorre tra la religione (specificamente le religioni non cristiane) e la Rivelazione (cristiana) c'è profondo disaccordo tra i teologi. Le principali soluzioni proposte per questo problema si possono ridurre a tre: conflitto, identità, armonia.

Il massimo e più noto assertore della tesi del conflitto insanabile che divide la Rivelazione dalla religione è il teologo protestante Karl Barth. A suo giudizio la Rivelazione dice un categorico "No" a ogni religione: Cristo condanna le religioni come raffinata espressione della superbia umana. In una importante sezione della *Dogmatica ecclesiale* (I/2), intitolata "La rivelazione di Dio, eliminazione (*Aufhebung*) della religione", Barth distingue categoricamente la fede cristiana, fondata su ciò che Dio ci ha rivelato di se stesso per mezzo di Gesù Cristo, dalla religione, ricerca inutile della verità e del senso ultimo della vita. Una ricerca questa, che è condannata al fallimento perché Dio è il Totalmente Altro e gli uomini non avrebbero potuto sapere nulla di lui se lui, nella sua suprema accondiscendenza, non fosse andato loro incontro e non si fosse manifestato. La religione è lo sforzo vano che fanno gli ipocriti per crearsi una loro verità senza l'aiuto della grazia. La fede cristiana non costituisce affatto una religione e non è per nulla paragonabile alle religioni pagane: non si può far altro che contrapporla ad esse. La fede è fondata sulla rivelazione che Dio ha fatto di se stesso, non sull'angoscia dell'uomo o sulle sue esperienze dei fenomeni di questo mondo. Essendo fondata sulla Parola di Dio, la fede è assolutamente vera. E poiché anche il riconoscimento della sua verità è un dono gratuito di Dio, la fede cristiana non contiene alcun elemento umano e non è suscettibile né di conferma né di contestazione da parte di ragionamenti umani. Tutto viene dalla fede e la fede, a sua volta, viene da Dio; nulla viene dall'uomo, perché l'uomo è caduto: è peccatore e cieco. Tutte le pratiche di pietà con cui chi si dice cristiano trasforma la fede in religione sono delle abominazioni agli occhi di Dio.

La tesi di Barth è stata seguita da molti discepoli, in particolare da Gogarten, Bonhoeffer, Vahanian, Van Buren e Mancini.

La tesi della sostanziale identità della rivelazione con la religione è stata avanzata recentemente da alcuni teologi cattolici asiatici, in particolare da Raimundo Panikkar. Questi sostiene che tutte le rivelazioni procedono da Dio e che tutti i rivelatori sono inviati di Dio. Pertanto non c'è nessuna sostanziale differenza tra Mosè, Zoroastro, Gesù di Nazareth, Buddha, Maometto ecc. In tutti è lo stesso Dio

che si manifesta attraverso il Logos eterno. Secondo Panikkar occorre porre una distinzione netta tra il Cristo storico e il Cristo "cosmico" e, quindi, tra Gesù di Nazareth e il Logos (il Cristo universale). Non c'è che un solo Cristo sacerdote cosmico, ovunque illuminante, ovunque ispiratore; non c'è una sola incarnazione del Logos. Certo il Logos-Cristo eterno e universale si è incarnato in Gesù di Nazareth. Ma questa incarnazione non è né unica né assoluta, perché nessun nome storico può essere l'espressione finale del Cristo il quale non può essere oggettivato e reificato in un solo personaggio storico, in modo da esaurirne tutta la realtà. Nel medesimo tempo, il cristiano deve affermare con forza che il Cristo universale è divenuto concreto in Gesù e che Gesù è la forma ultima e definitiva del Cristo.[41]

A nostro avviso le due tesi contrapposte della conflittualità e dell'identità sono entrambe inaccettabili. È inaccettabile la tesi della conflittualità radicale perché non si limita a vanificare la rivelazione naturale ma rende inefficace anche qualsiasi rivelazione soprannaturale, perché se l'uomo è totalmente corrotto e insanabile come sostiene Barth, riesumando gli insegnamenti di Lutero e Calvino, allora non esiste più nessun destinatario della rivelazione: è Dio che parla e ascolta se stesso, e l'uomo non può fungere neppure da propagatore della Parola di Dio. Per contro, la tesi della sostanziale identità vanifica la singolarità della storia della salvezza, che inizia con Abramo e si conclude con Gesù Cristo, e distrugge il punto cardinale della fede cristiana, per la quale esiste un unico Mediatore, Gesù Cristo. Lui è l'unica via di salvezza per tutti gli uomini: "Fuori di questa via che mai è mancata al genere umano, né prima quando questi fatti si attendevano come futuri, né poi quando si rivelarono come passati, nessuno fu liberato, nessuno è liberato, nessuno sarà liberato".[42]

Così l'unica soluzione attendibile del problema risulta essere quella che afferma una certa armonia tra religione e rivelazione (tra religioni non cristiane e cristianesimo). Questa tesi sostenuta da Danielou e da Rossano, afferma che la rivelazione è progressiva: essa

41) Cf. R. PANIKKAR, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Vita e Pensiero, Milano 1976.
42) S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, X, 32, 2.

inizia con la rivelazione naturale e si compie con la rivelazione cristiana. Quest'ultima non distrugge la prima (la religione) ma la corregge, la risana, la trasforma, la arricchisce e la perfeziona. Questa soluzione fa salve due verità irrinunciabili della fede cattolica: la volontà salvifica universale di Dio e l'unicità del Mediatore, del Salvatore, Gesù Cristo. La volontà salvifica universale di Dio si esprime nella rivelazione naturale, mentre l'attuazione effettiva di tale volontà viene compiuta da Gesù Cristo, superando ogni barriera spazio-temporale e raggiungendo pertanto, come scrive Agostino nel passo sopra citato, tutti gli uomini, passati, presenti e futuri. Si può formulare con più precisione questa tesi distinguendo l'orizzonte della salvezza, che è universale, dalla linea storica della salvezza, che è particolare (va da Abramo a Cristo, e quindi alla Chiesa). La funzione però della linea storica è universale: attua la salvezza di tutti, anche di coloro che sono fuori della linea storica, della rivelazione soprannaturale, e che permangono nell'ambito della rivelazione naturale. Gesù Cristo è il liberatore di tutta l'umanità e la Chiesa è il sacramento universale della liberazione operata da Gesù Cristo.[43]

---

[43]) Questa tesi non è nuova, quanto meno nella sostanza se non proprio nel linguaggio. La insegnava già S. Agostino, oltre che nel *De civitate Dei*, X, 32 anche nella *Lettera* 102, da cui stralciamo il seguente passo: "Noi affermiamo dunque che Cristo è il vero Dio, dal quale è stata creata ogni cosa; egli è il Figlio di Dio, perché suo Verbo (...). Perciò fin dai primordi del genere umano tutti coloro i quali hanno creduto in Lui e in qualche modo l'hanno conosciuto e hanno menato una vita pia e giusta conforme ai suoi precetti, in qualsiasi tempo e luogo siano vissuti, senza dubbio si son salvati per mezzo di Lui. Sì; come noi crediamo in Lui non solo vivente col Padre ma anche già incarnato, così gli antichi credevano in Lui e vivente col Padre e che sarebbe venuto nel mondo. E se, conforme alla diversità dei tempi, viene annunciato adesso come già avvenuto quel che un tempo era preannunciato da avvenire, ciò non significa che la fede sia cambiata o sia diversa l'unica e identica salvezza. E allo stesso modo, se una stessa e identica realtà viene annunziata e predetta con cerimonie e simboli diversi per i diversi tempi, non per questo dobbiamo credere che siano realtà diverse e siano diversi i mezzi della salvezza. Lasciamo quindi a Dio la disposizione a tempo opportuno degli avvenimenti riguardanti la stessa ed identica salvezza delle anime pie e fedeli; quanto a noi conserviamo la docilità del suo volere. Concludendo, è sempre l'*unica e identica religione ch'è stata manifestata e osservata in tempi remoti con denominazione e simboli diversi da quelli di oggi*" (S. Agostino, *Lettera* 102, 11-12).

Gli elementi costitutivi della religione

Già dalla nostra definizione descrittiva della religione risulta che i suoi elementi costitutivi essenziali sono tre: il mito, il rito e la legge. Esaminiamoli distintamente.

IL MITO

Il mito è stato variamente collegato alla religione.

> "Per lungo tempo la qualifica di mitica è stata assegnata esclusivamente alla credenza in una molteplicità di esseri divini. Ma, in epoca più recente, mitica è stata chiamata anche la fede in un'unica divinità, purché trascendente, e politeismo e monoteismo sono stati considerati del pari come miti. Infine, la categoria del mito è stata ancora allargata e, oltre alle religioni tradizionali, riferita alle fedi dell'immanenza, sotto una delle loro denominazioni più correnti, che è quella di ideologie. Così il mito è stato posto identico con la religione senza restrizione alcuna: la religione è stata semplicemente risoluta in mitologia".[44]

Per cogliere quale sia effettivamente il rapporto tra mito e religione e per capire il ruolo che il mito svolge nell'ambito della religione stessa occorre anzitutto intendersi sul concetto stesso di mito.

Che cos'è il mito? È un racconto fantastico, una pura favola, una deformazione della realtà, un simbolo, una allegoria, o è invece una rappresentazione allusiva, ma fondamentalmente veritativa, delle cose? È una finzione arbitraria e decettiva o piuttosto una descrizione poetica di eventi occulti e misteriosi? In fondo, è un discorso sostanzialmente veridico o semplicemente e necessariamente aberrante e falso?

---

44) B. MINOZZI, *Introduzione allo studio della religione*, Vallecchi, Firenze 1970, p. 605.

Etimologicamente la parola "mito" proviene dal greco *mythos*, che in Omero significa "parola", "discorso", mentre in Platone viene contrapposto a *logos* e ha il significato di "racconto intorno a dèi, esseri divini, eroi e discese nell'al di là".[45] Il Turchi, noto studioso della storia delle religioni, del mito dà la seguente definizione:

> "Il mito, nella sua accezione generale e nella sua scaturigine psicologica, è l'animazione dei fenomeni della natura e della vita, dovuta a qualche forma primordiale e intuitiva della conoscenza umana, in virtù della quale l'uomo proietta se stesso nelle cose, cioè le anima e personifica dando loro figura e atteggiamenti suggeriti dalla sua immaginazione; esso è insomma una rappresentazione fantastica della realtà, spontaneamente delineata dal meccanismo mentale".[46]

In questa definizione il Turchi sottolinea l'aspetto soggettivo del mito (il meccanismo psicologico che lo produce) e disattende completamente l'aspetto oggettivo: la manifestazione del divino nella natura e nella storia a cui il mito intende dare espressione. Più corretta anche se molto più breve è la definizione di Smart: "I miti sono storie che riguardano le divinità, nelle loro relazioni con l'uomo e col mondo".[47]

Il mito è stato al centro di vivaci discussioni sia in filosofia sia in teologia, soprattutto durante l'ultimo secolo.

In filosofia il problema è quello di determinare il valore noetico del mito: è pura favola e pertanto l'opposto della verità, oppure è forma autentica di sapere e quindi, a suo modo, veicolo della verità? La tendenza della cultura illuministica, razionalistica e positivistica è stata quella di vedere nel mito delle pure favole, espressioni di una cultura ingenua e superstiziosa che, non disponendo dello strumento logico della scienza, si costruiva spiegazioni del tutto arbitrarie, ingenue e infantili. Una rivalutazione del mito ha avuto luogo nel

---

45) Platone, *Repubblica*, 329 a.
46) N. Turchi, *Le religioni dell'umanità*, Cittadella, Assisi 1954 p. 6.
47) N. Smart, *op. cit.*, p. 81.

nostro secolo sia da parte degli studiosi delle religioni sia da parte dei filosofi (soprattutto per merito di Heidegger). Oggi si tende a vedere nel mito una forma di sapere tipico di determinate culture, per es. quelle orientali, le quali per comprendere la realtà si avvalgono più della intuizione e della fantasia che della ragione e, per esprimerla, più delle immagini che dei concetti. Il mito è a suo modo, come aveva già detto Vico, una specie di metafisica, un tentativo analogo a quello che compie la metafisica di inquadrare le cause ultime e di costruire una mappa completa dell'universo e della storia.

Il mito è, per definizione, racconto o raffigurazione immaginifica: non è una fotografia della realtà ma una rappresentazione fantasiosa. Il mito non è storia intesa come fedele trascrizione dei fatti, ma storia più o meno romanzata. Per questo motivo il tasso di verità del mito è necessariamente limitato, anche se la sua intenzionalità è chiaramente veritativa.[48]

La mitologia occupa una posizione centrale e fondamentale nella religione: ne costituisce uno dei pilastri portanti (insieme al rito e alla legge). Il mito è il linguaggio proprio delle religioni naturali e, in forma traslata, è un linguaggio ampiamente usato anche dalle religioni storiche (ebraismo, cristianesimo, islamismo). Per parlare del Trascendente l'uomo si avvale di due linguaggi: quello concettuale (logico) oppure quello immaginifico (mitico). Il linguaggio concettuale è stato inventato dai filosofi greci. Molto più antico e più diffuso è il linguaggio mitico. D'altronde l'*homo religiosus* per esprimere il suo oggetto che è assolutamente trascendente (il Totalmente Altro) non può non ricorrere al linguaggio simbolico. Sappiamo che le teofanie e le ierofanie (cioè le manifestazioni di Dio e del sacro) sono sempre manifestazioni indirette: il divino si rivela in modo parziale, cioè si mostra e allo stesso tempo si occulta. Ciò che accade a livello ontico si ripete a livello gnoseologico e linguistico. Pertanto il mito non va mai preso alla lettera ma va interpretato allegoricamente, poiché esso *non dice* il sacro, ma allude al sacro, lo simboleggia. Questo

---

48) Sui rapporti tra mito, verità e storia cf. N. SMART, *op. cit.*, pp. 83-92.

vale sia quando il mito racconta degli avvenimenti, delle storie, sia quando esprime delle norme e dei giudizi morali, ma ovviamente in modo molto più accentuato nel primo caso che nel secondo.

In teologia il problema più arduo è quello di precisare la portata e la funzione del mito nelle Sacre Scritture. Il teologo ed esegeta protestante Rudolf Bultmann considera la Bibbia essenzialmente opera di una mentalità mitica (non solo l'Antico ma anche il Nuovo Testamento) e, pertanto, sostiene che in essa il mito ha un ruolo primario e fondamentale; al punto che ogni evento narrato nelle Sacre Scritture che abbia i caratteri dello straordinario e del miracoloso si può considerare non appartenente alla storia ma al mito.

Al contrario Cullmann, Pannenberg e molti altri studiosi, senza misconoscere la presenza di una componente mitica nella Bibbia, la subordinano categoricamente a quella storica: ciò che è peculiare della Bibbia è "la storicizzazione del mito e non la mitizzazione della storia".[49] E questa pare l'unica soluzione attendibile del problema del mito nella Scrittura, se si crede veramente che essa sia il racconto della storia della salvezza.

Nella interpretazione dei miti è, tuttavia, necessario distinguere tra ierofanie naturali e ierofanie storiche. Data la trascendenza del divino, c'è uno spessore mitico in entrambe. Ma nelle ierofanie naturali lo sconto che si deve fare alla fantasia è molto più pesante di quello che si deve fare nelle ierofanie storiche; in queste si dà, come dice Cullmann, una "storicizzazione dei miti", mentre nelle ierofanie naturali si compie una "storicizzazione della natura".

---

49) "L'Antico Testamento ha storicizzato i miti, innestandoli intimamente nella storia di Israele, e il Nuovo Testamento è andato anche oltre, subordinando ancora più rigorosamente tutti i miti a un *unico* evento storico, la morte di Gesù e gli avvenimenti immediatamente successivi ad essa connessi" (O. CULLMANN, *Il mistero della redenzione come storia*, Il Mulino, Bologna, 1966, p. 187).

Il rito

Nel mito il divino, il sacro che si è reso manifesto all'uomo attraverso eventi naturali o storici, viene raffigurato, commemorato, descritto: è ancora semplicemente oggetto del pensiero, della fantasia, del linguaggio. Ma all'*homo religiosus* non basta la contemplazione e il ricordo della presenza divina. "L'uomo vuole mettersi in intimo contatto col divino, unirsi ad esso, partecipare alla sua forza vitale e alla sua magnificenza. Vuole frequentare Dio e vuole che Dio frequenti lui. Egli richiede l'azione di Dio sull'uomo, e allo stesso tempo vuole non soltanto prendere ma anche dare, donare a Dio".[50] La forma sensibile di questa azione reciproca è il *rito.*

Il rito è un'azione sacra, collegata essenzialmente e sostanzialmente con il mito e, quindi, con la realtà divina e con l'evento sacro da esso rappresentati, di cui il rito diviene una riedizione simbolica. Così per es. la pasqua degli ebrei è la riedizione simbolica dell'esodo; il sacrificio eucaristico dei cristiani è la riedizione del sacrificio di Cristo sulla croce. Mentre il mito si riferisce a tutto quanto l'uomo pensa, immagina, dice della divinità, il rito designa le varie azioni con cui egli cerca di entrare in comunicazione con essa. "All'uomo non basta una contemplazione della presenza divina; per lui l'oggetto di culto è un'entità non soltanto statica ma dinamica. L'uomo deve mettersi in intimo contatto col divino, unirsi ad esso, partecipare alla sua forza vitale e alla sua magnificenza".[51] Tutto questo si compie mediante il rito.

Pertanto il rito e il mito sono strettamente collegati: il rito richiama il mito e lo attualizza, mentre a sua volta il mito illustra il rito e lo esplicita in forma linguistica. Sono entrambi fenomeni di carattere simbolico: essi rinviano alla dimensione religiosa. "Mentre il rito è l'azione sacra, il mito è la parola sacra, che segue all'azione e la spiega. Viceversa si può dire che il rito, in quanto azione o gesto, illustra

---

50) F. Heiler, *op. cit.*, p. 187.
51) *Ibid.*

la parola sacra o il testo sacro".[52] Il mito funge da esemplare e modello dell'azione sacra. Come insegna Mircea Eliade, il mito narra ciò che è avvenuto prima di ogni tempo e che, soprattutto, ha fondato il mondo nella sua globalità o ha prodotto determinati fenomeni naturali o storici. L'attuazione di tali atti primordiali costitutivi è compito del rito, che li riproduce integralmente oppure parzialmente. "L'azione cultuale attualizza, da una parte come simbolo, l'azione originaria indispensabile per la stabilità del mondo e mantiene, contemporaneamente come segno, la lontananza della divinità la cui presenza pienamente svelata il mondo non potrebbe sopportare".[53]

Come il mito anche il rito ha valore essenzialmente simbolico: è un'azione, un gesto che oltre alla sua manifestazione materiale possiede una destinazione, una intenzione particolare che lo mette in comunicazione col trascendente, il sacro, il divino. Mentre il mito, avvalendosi del linguaggio, esprime per immagini l'essere divino e i suoi interventi nel mondo, il rito, invece, stabilisce un rapporto sensibile col sacro e suggerisce intuitivamente il mistero divino.

Come per il mito, così anche per il rito esiste il pericolo di lasciar cadere e di ignorare l'intenzionalità simbolica. Nel caso del mito si cade nel letteralismo e nell'antropomorfismo più grossolano, nel caso del rito invece nel sacramentalismo, nella superstizione e nella magia.

L'insieme degli atti simbolici (narrazioni sacre, inni, orazioni, benedizioni ecc.) costituisce ciò che si chiama *liturgia*.[54] Ogni religione dispone di un apparato liturgico più o meno ricco, rigorosamente definito e custodito con molta cura da ministri appositamente designati (i sacerdoti).

---

52) G. Hidengrem, *Fenomenologia della religione,* Dehoniane, Bologna 1984, p. 255.
53) J. Schmitz, *op. cit.*, p. 51.
54) Il termine "liturgia" proviene dal greco *leiturgós*, composto di *léitos* = pubblico (da *láos*: "popolo") e pertanto, etimologicamente, significa azione del popolo, cioè azione pubblica.

Le leggi

Già i riti rappresentano modi di agire rigorosamente regolati. Ci sono norme ben precise su come si devono compiere i riti (per es. la celebrazione della Messa, l'amministrazione del battesimo e della cresima, la pratica dell'esorcismo ecc.). Ma non è a questo genere di norme che intendiamo riferirci quando parliamo del terzo elemento costitutivo essenziale della religione: le leggi. Qui non ci riferiamo alle norme liturgiche ma a quelle norme che regolano la condotta morale dell'uomo, determinando chiaramente quali sono i suoi doveri verso Dio e verso il prossimo.

La religione abbraccia sempre una componente etica assai rilevante, poiché intrattiene necessariamente un rapporto con l'etica in quanto assicura un valido e solido fondamento a quei valori assoluti che rappresentano il cardine principale dell'etica. Ma il rapporto della religione con l'etica è molto più esteso; infatti è la religione stessa che stabilisce che cosa l'uomo deve fare perché la sua condotta possa risultare moralmente buona e quindi gradita alla divinità. Tutte le religioni nei loro testi sacri includono parti di carattere etico (per es., il *Deuteronomio* per l'Antico Testamento, varie sezioni delle *Lettere di S. Paolo* per il Nuovo, molte Sure del *Corano*).

Che la religione debba comprendere anche indicazioni di carattere etico è cosa abbastanza ovvia data la natura coinvolgente e pervasiva della religione stessa. Si è visto che la religione penetra e trasforma tutto l'uomo. Religioso è l'uomo che si è lasciato afferrare da Dio, che si è convertito al Totalmente Altro e che, di conseguenza, si lascia guidare da Lui in tutto il suo operare. Chi diventa uomo di Dio o popolo di Dio riceve da Lui la Legge che regola tutto l'ordine, etico (l'agire individuale) e politico (l'agire sociale).

Lo spessore etico della religione è talmente grande che, per alcuni filosofi, costituisce il suo nucleo principale e si identifica con la sua stessa essenza. Tale è il parere di Spinoza, Kant e Nietzsche. Ma questa è una tesi inammissibile, in quanto confonde un tratto essenziale col tutto e perché sovverte l'ordine dei rapporti che vige tra la morale e la religione. La religione è anzitutto epifania di Dio; da tale epi-

fania scaturisce la risposta umana, la quale si esprime oltre che nella liturgia anche nella morale. Il tentativo kantiano di ricondurre la religione alla morale, considerando la religione nient'altro che la stessa morale vista nel suo postulare un divino legislatore e un divino rimuneratore, è decisamente errato:

> "il postulare un legislatore X, che pone la legge morale, e un ordinatore morale del mondo che sia quell'X che soddisfa l'esigenza di rimunerazione, non fa che battere l'aria a vuoto se in luogo di tale X non è già data l'idea positiva di Dio, con un suo positivo contenuto religioso, e la realtà di un oggetto che corrisponda a tale idea".[55]

In conclusione la morale si fonda sulla religione e desume i suoi comandamenti dalla religione e non viceversa.[56] Del resto l'uomo acquista coscienza dei propri doveri (verso Dio, il prossimo e se stesso) nella misura in cui si lascia illuminare e guidare da Dio.

Il fondamento della religione

Su che cosa si fonda la religione? Qual è la sua radice principale, la sua sorgente originaria? Scaturisce da qualche bisogno recondito dello spirito umano, dalla sublimazione di qualche istinto (Freud), dalla ipostatizzazione degli ideali (Feuerbach), dal risentimento contro i potenti (Nietzsche), dall'astuzia dei preti (Marx), dal terrore della natura (Hume), dalla istanza utopica (Bloch)? O trae invece origine da Dio stesso, il quale rivelandosi all'uomo ne reclama la sudditanza e il servizio? In altre parole, il fondamento dalla religione si trova nell'uomo o, anzitutto, in Dio? Più drasticamente, a chi spetta il titolo di creatore, all'uomo o a Dio? È Dio che ha creato l'uomo e gli ha insegnato la religione oppure è l'uomo che ha creato Dio e si e inventato la religione?

---

55) M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, cit., p. 330.
56) Con questo non intendo escludere la possibilità di una morale filosofica. Ciò di cui qui si discute è l'ordine dei rapporti tra morale e religione e si afferma la priorità della religione sulla morale.

Che l'uomo sia un essere religioso è un fatto innegabile, ampiamente documentato dalla storia, dall'antropologia culturale e dall'archeologia. Ma perché è un essere religioso? E giusto che sia religioso? La religione appartiene alla natura stessa dell'uomo o è semplicemente un'espressione culturale della sua impotenza e della sua immaturità destinata a scomparire col progresso della civiltà?

Gli animali non sono esseri religiosi, come riconosceva lo stesso Feuerbach. Ciò significa che la religione è un'attività che si collega alla struttura razionale, intelligente, spirituale dell'uomo. Grazie a questa sua struttura, l'uomo instaura rapporti con la realtà che nessun animale è in grado di avere: rapporti di conoscenza, di apprezzamento, di valutazione, di calcolo, di dominio. Nella religione l'uomo instaura un particolare tipo di rapporti: di timore, di venerazione, di rispetto, di adorazione. La religione pone l'uomo in un rapporto singolare con il sacro e col divino. L'esperienza religiosa si differenzia da tutte le altre esperienza umane soprattutto per l'oggetto al quale si riferisce, e la differenza sta essenzialmente nel fatto che l'oggetto appartiene all'ordine trascendente, ultraterreno.[57]

Ma qual è la genesi della religione? Perché l'uomo è un essere religioso?

Ogni attività umana ha un oggetto proprio: la vista il colore, l'udito il suono, l'odorato il profumo, la scienza la natura, l'ammirazione la bellezza, il desiderio il piacere ecc. Né le attività sensitive, né quelle intellettive, né quelle volitive si creano i propri oggetti, ma li ricercano e tentano di impadronirsene. La religione nelle sue molteplici manifestazioni e attività (evocazione, preghiera, adorazione, sacrificio, profezia, mitologia ecc.) segue un procedimento diverso? In altre parole, è l'uomo che inventa l'oggetto dell'adorazione, dell'invocazione, della preghiera, ecc.? O l'uomo è invece stimolato e provocato a tali attività da un oggetto che possiede speciali qualità, per cui induce l'uomo all'adorazione, preghiera, annuncio, ecc.?

57) "La differenza dell'esperienza religiosa da quella 'profana' risiede esclusivamente ~~nella r~~elazione all'ultraterreno, al trascendente, all'al di là" (F. HEILER, *op. cit.*, p. 555). Vedi anche J. SCHMITZ, *op. cit.*, pp. 55 ss.

È evidentemente un controsenso, un'assurdità che l'uomo invochi, adori, supplichi, evochi, annunci i propri fantasmi, i propri desideri, le proprie ambizioni, le proprie utopie. Il tributo gigantesco di sacrifici e di opere che l'uomo ha pagato nel corso dei secoli, e continua a pagare anche ai giorni nostri, al sacro è decisamente troppo elevato perché si possa trattare di puri fantasmi, di semplici illusioni, di stupide utopie.

L'umanità è nata religiosa come è nata intelligente, industriosa, libera, socievole, comunicativa, educabile. La religiosità è quindi una qualità connaturale, innata, si potrebbe dire che è iscritta nello stesso codice genetico dell'uomo. La capacità di entrare in un rapporto religioso col mondo fa parte della stessa natura umana. Ma torniamo a chiederci: perché l'umanità è religiosa? Anzitutto, ovviamente, perché è dotata della capacità di incontrare nella realtà la dimensione del sacro (capacità che gli animali non possiedono). È la stessa ragione per cui l'uomo può vedere una montagna: può vederla purché abbia la facoltà della vista (il cieco non la vede). Ma questo non basta: occorre che ci sia anche una montagna da vedere. Perché l'uomo possa dare una risposta religiosa alla realtà, è necessario che in essa vi sia una dimensione religiosa; bisogna che la realtà si presenti col carattere della numinosità, del divino. In conclusione, perché ci sia religione occorre che esista Dio. Senza Dio non ci potrebbe essere religione, come senza astri non ci sarebbe astronomia e senza piante non ci sarebbe botanica e senza animali non ci sarebbe zoologia.

Per l'uomo religioso l'esistenza di Dio è una verità elementare innegabile: è una verità intensamente vissuta e fortemente sperimentata. Da Dio egli si sente vivamente toccato e attraversato da capo a fondo, in tutto il suo essere. L'uomo religioso parla confidenzialmente col suo Dio, lo prega, lo invoca, lo supplica, lo adora e non trova disdicevole interrogarlo, lamentarsi con lui e protestare contro i suoi decreti. Per l'uomo religioso Dio è l'unica certezza incrollabile. Egli sa che da Dio potrà anche essere messo alla prova, ma dell'esistenza di Dio non oserà mai chiedere delle prove. Questa richiesta al suo orecchio non può non suonare stolta, insipiente. Dall'interno della religione risulta pertanto impossibile rinvenire altro fondamento che

Dio stesso. Questo fa parte della logica più elementare della religione. La religione procede da Dio e la coscienza religiosa ne ha consapevolezza intuitiva, immediata, diretta.

Ma essendo dotato di ragione, l'uomo può legittimamente sottoporre la religione anche al tribunale della ragione e chiedere quindi se il comportamento religioso sia ragionevole o se sia invece dovuto, come hanno preteso i "maestri del sospetto", a false illusioni, a stolti desideri, a vuote utopie.

Per dimostrare la razionalità dell'atto religioso occorre provare che il suo oggetto non è illusorio bensì reale; in altre parole bisogna provare che Dio esiste. La dimostrazione dell'esistenza di Dio è l'unica fondazione razionale della religione.[58] Se tale prova non esiste la religione decade in cieco fideismo e in vuoto sentimentalismo. Esibire delle argomentazioni valide della esistenza di Dio sarà il compito della seconda parte del nostro studio, quello riservato alla teologia filosofica.

Dopo Kant e Schleiermacher coloro che ricorrono alla metafisica per assicurare un solido fondamento alla religione sono diventati sempre più rari. La tendenza dominante è quella di contrapporre la religione alla metafisica e di collegarla con la mistica. Figure rappresentative di questo modo di spiegare la religione sono W. James, H. Bergson e H. Duéry.

William James, uno dei massimi filosofi americani, è un antiintelletualista, un antirazionalista e un antipositivista, ma è anche un antimaterialista e un antimetafisico. Fondatore (con Peirce) del pragmatismo egli assume come criterio di verità non ciò che è valido in sede speculativa, ma ciò che si rivela fecondo nella vita e nella prassi. In questo quadro teoretico pragmatico, irrazionalistico e fideistico, nella celebre opera *Le varie forme dell'esperienza religiosa* James presenta una sua filosofia della religione, intesa come "scienza

---

58) Qui mi riferisco alla fondazione diretta. Ci può essere anche una fondazione indiretta, la quale consiste nella "distruzione" delle negazioni dell'esistenza di Dio, delle critiche della religione e delle ermeneutiche atee del fenomeno religioso. Sull'autofondazione della religione cf. anche M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, cit., pp. 377-378.

critica della religione". In quest'opera l'Autore afferma apertamente che il tentativo di gran parte della riflessione metafisica tradizionale di mostrare, con le armi della razionalità, la verità delle rivelazioni dell'esperienza religiosa non ha alcuna validità:

> "Il divino è realmente presente, dice la religione, e sussistono effettivamente fra esso e noi rapporti di dare ed avere. Se definite percezioni reali di fatto come queste possano reggersi sui loro piedi. non sarà certamente il ragionamento astratto che potrà conferire loro questo sostegno di cui hanno bisogno. I processi concettuali possono classificare i fatti, definirli, interpretarli, ma non possono produrli, né riprodurne l'individualità. Vi è sempre un *plus*, un dato immediato, di cui il sentimento soltanto può rispondere. In questa sfera la filosofia ha soltanto una funzione secondaria, incapace di garantire la veracità della fede".[59]

James insiste in più punti della sua opera sulla *utilità pratica* del credere in Dio e in un ordine provvidenziale dell'universo. Egli non si pronuncia esplicitamente sul problema dell'esistenza di Dio, ma afferma che è necessario credere in Dio come se esistesse veramente. La fede in Dio dà significato all'azione umana. Non c'è in James alcuna elaborazione sulle qualità divine o sulla *Persona Dei*; una simile ricerca a suo giudizio non aiuterebbe i sentimenti attivi dell'uomo e non motiverebbe quella religione pratica e vivente che ritiene la più valida e desiderabile. La fede religiosa deve fornire principi e motivi d'azione, e in questo suo compito essa pone all'orizzonte dell'uomo esperienze sempre più elevate e complesse, e mette a contatto gli "io finiti individuali" con un "io" più ampio.

Per James la fede sta a monte di tutto, anche di ciò che successivamente la ragione riesce a concettualizzare.

> "Io credo in realtà che la ragione logica dell'uomo operi esattamente in questo campo della teologia come ha sempre operato nell'amore, nel patriottismo, in politica, in qualunque dei maggiori interessi della vita e in cui le nostre passioni o le nostre

---

59) W. JAMES, *Le varie forme della esperienza religiosa*, Roma 1948, p. 392.

> *intuizioni mistiche* fissino preventivamente le nostre credenze. Essa trova argomenti per la nostra convinzione, perché per verità è *obbligata* a farlo. Essa amplifica e definisce la nostra fede, la rende più dignitosa e le dà voce e plausibilità. Raramente la produce, ed ora non può garantirla".[60]

La filosofia che si basa sulla ragione logica potrà avere una funzione critica ma non può dare origine ai sentimenti e tantomeno potrà annullarli, una volta che si siano espressi e abbiano raggiunto una forma storica. Essa non può giudicare l'esperienza religiosa utilizzando categorie astratte e universali, ma dovrà prendere in esame i singoli contenuti di quella esperienza, mettendo in luce la loro utilità e il valore pragmatico di verità. Dovrà far luce dunque sulla "feconda e drammatica ricchezza del mondo concreto", sulla parte "subiettiva" dell'esperienza vitale.

Secondo James il fondamento della religione non può essere che la fede, il sentimento e altre esperienze particolari come la preghiera, le conversazioni con l'invisibile, le visioni ecc.

> "Ciò che sostiene la religione è qualcosa di diverso dalle astratte definizioni e dai sistemi di formule logicamente concatenate, e qualcosa di diverso dalle facoltà di teologia e dai loro professori. Tutte queste cose sono effettivamente posteriori, aggiunte secondarie a una massa di esperienze religiose concrete, che si ricollegano al sentimento e alla condotta, e che si rinnovano in *saecula saeculorum* nella vita dei singoli, umili uomini. Se mi domandate che cosa sono queste esperienze dirò che esse sono conversazioni con l'invisibile, voci e visioni, risposte alla preghiera, mutamenti affettivi, liberazioni dalla paura, concessioni d'aiuto".[61]

Henry Bergson nella sua filosofia della religione si attesta su posizioni irrazionali, vitalistiche assai vicine a quelle di James. Nella sua analisi del fenomeno religioso egli si avvale dello "slancio vitale", che è il grande principio che nel pensiero bergsoniano presiede non sol-

---

60) *Ibid.*, p. 376.
61) W. JAMES, *Collected Essays and Reviews*, New York 1920, pp. 427-428.

tanto al divenire della natura ma anche alla vita umana. Alla pari di James anche Bergson nel celebre saggio *Le due fonti della morale e della religione*, sottolinea l'aspetto vitale della religione, al di qua d'ogni sua razionale concettualizzazione.

La religione costituisce l'ambito in cui l'attività umana si avvicina maggiormente allo "slancio vitale", fino a poter coincidere in parte con esso: la religione, secondo Bergson, può assumere e di fatto assume continuamente due forme distinte: la forma della religione *statica* e quella della religione *dinamica*. Nella forma statica la religione è un complesso di favole o miti con cui l'uomo cerca di rispondere, avvalendosi della propria intelligenza, ai grandi interrogativi che lo angosciano (il male e la morte). Nella forma dinamica la religione è slancio di amore, unione mistica con lo sforzo creatore espresso dalla vita.

Bergson rifiuta gli argomenti con cui i filosofi hanno cercato di dimostrare l'esistenza di Dio e, come James, nel campo religioso dà assai più credito alla esperienza dei mistici, quelli che avrebbero "sperimentato" Dio, dal momento che "il misticismo deve fornire il mezzo per affrontare in qualche modo sperimentalmente il problema dell'esistenza e della natura di Dio".[62] Bergson ritiene che la forma più matura di misticismo si sia avuta nei grandi mistici cristiani che hanno saputo, con le loro opere e il loro pensiero, produrre un'energia, un'efficacia, un'audacia e una potenza di realizzazioni straordinarie. E ricorda in particolare S. Teresa, S. Caterina da Siena, S. Francesco, S. Giovanna d'Arco. In campo religioso i mistici sono i massimi esperti e pertanto la loro autorità va presa non meno seriamente di quella, per esempio, dei medici, degli ingegneri o dei biologi quando parlano come esperti nell'ambito dei loro rispettivi settori.

Al mistico compete la funzione, simile a quella creativa di Dio, di rendere presente nell'universo la divinità, mostrandone, attraverso la propria esperienza, l'amore. L'uomo rivela allora la sua funzione essenziale di essere nell'universo creatore di valori. L'amore di cui

---

62) H. BERGSON, *op. cit.*, p. 245.

egli è capace traccia nuove vie anche alla morale, conducendo ad abbandonare l'obbligazione della morale chiusa, e apre a quella religione dinamica che pone l'uomo in rapporto con lo sforzo creatore che anima l'intero universo.

Sottolineando l'importanza che la religione dinamica (la mistica) ha per l'uomo, Bergson non intende affatto rinunciare alla scienza (la meccanica). Per il progresso dell'umanità ci vogliono tutt'e due. Ma nel mondo attuale la necessità della mistica è ancor maggiore di quella della meccanica. Scrive Bergson:

> "L'uomo non si innalzerà sopra la terra se un'attrezzatura potente non gli fornirà una base di lancio. Si deve puntellare contro la materia se vuole staccarsi da terra. In altre parole la mistica richiama la meccanica. Si è mancato di avvertirlo perché la meccanica, accidentalmente, si è lanciata su un'altra strada al cui termine sta un benessere esagerato, il lusso per pochi privilegiati anziché la liberazione per tutti (...). Non solo la mistica esige la meccanica; occorre anche aggiungere che il corpo sviluppato richiede l'anima e la meccanica esige la mistica. Le origini della meccanica sono probabilmente più mistiche di quanto non si creda; essa non troverà la sua vera direzione, non renderà servigi proporzionati alla sua potenza, se non quando l'umanità. che fu finora da essa travolta verso la terra, riuscirà per mezzo di essa a raddrizzarsi e a guardare al cielo".[63]

La religione è stata costantemente al centro anche delle ricerche filosofiche e delle analisi fenomenologiche di Henry Dumery. In *Fenomenologia e religione*, l'opera, in cui egli rielabora e riassume i risultati acquisiti nelle precedenti ricerche, Dumery analizza la religione come istituzione, partendo da un dato fondamentale: "Che la storia sia 'rivelante', tale è la principale scoperta del popolo ebreo. Per l'insieme delle civiltà pagane, non è la storia che rivela Dio. che esprime il divino, ma è la natura".[64] Nelle religioni pagane qualsiasi oggetto del mondo sensibile può acquistare valore sacrale: una pie-

63) *Ibid.*, pp. 329-330.
64) H. DUMERY, *Phénoménologie et religion,* Paris 1962, p. 6.

tra, un animale, un astro, il cielo; l'uomo raggiunge l'Infinito proiettandolo negli oggetti finiti, che diventano mediatori di fede e strumenti di culto. Per l'ebraismo solo la storia rivela Dio, per cui il giudaismo è un umanesimo che "attesta che il mondo non è dato come un *essere naturale* ma come un *essere culturale*".[65] L'uomo diviene allora un grande istitutore di senso, ma non di un senso puramente razionale, altrimenti la complessità delle ierofanie viene smarrita. "La rivelazione *dis-vela* Dio perché lo rende significante da parte dell'uomo. Ma allo stesso tempo lo mantiene *velato*".[66]

Secondo Dumery l'originalità del giudaismo e poi del cristianesimo consiste nell'accettare come manifestazioni-espressioni del divino solo quelle di tipo intenzionale: i fatti storici, gli atti umani. L'obiettivo è mirare alla riconciliazione finale della natura e dell'umanità. "Per l'ebreo far storia, assegnarle un fine e lavorare per l'avvento del Messia, coincidono. Il messianismo non è altro che un programma di attività. Si tratta di trovare il senso della storia".[67]

La religione è "istituzione e tradizione" e per Dumery, "la fenomenologia della religione deve volgersi a descriverla, senza permettersi di giudicarla".[68] La categoria fondamentale dell'interpretazione è quella di legare universale e particolare, ideale ed empirico, dando il senso della "totalità concreta". Per studiare una istituzione religiosa, secondo Dumery, sono necessarie tre cose: "una visione dell'Assoluto, cioè una *mistica* vissuta; una teoria simbolica espressiva, e ancora, in senso tecnico, una *mitica*: una forma di regolazione sociale, una *organizzazione* che renda questa mistica visibile e questa mitica comunicabile".[69]

---

65) *Ibid.*, p. 9.
66) *Ibid.*, p. 12.
67) *Ibid.*, p. 14.
68) *Ibid.*
69) *Ibid.*, p. 72.

Conclusione

Più che del fondamento della religione James, Bergson e Dumery si occupano della natura dell'esperienza religiosa e mettono bene in rilievo che il sentimento e l'intuizione mistica sono ingredienti fondamentali dell'esperienza religiosa. Sono inoltre nel vero quando affermano che la religione deve la sua origine più alla intuizione mistica e al sentimento che alla ragione.

L'uomo non è soltanto intuizione e sentimento, ma anche ragione e con questa ha il diritto e il dovere di verificare l'autenticità delle proprie intuizioni e dei propri sentimenti. È compito della ragione non generare la religione ma verificarne l'autenticità. Pertanto la filosofia della religione non crea questa attività ma la presuppone. Come osserva Hegel,

> "può darsi il caso che attraverso la conoscenza filosofica della religione si desti nell'animo la religione e ne derivi in esso il sentimento. Ma questo non è necessario; non è nemmeno l'intenzione della filosofia. La filosofia deve bensì sviluppare ed esporre la necessità della religione in e per sé; deve comprendere che lo spirito passa e deve passare dagli altri modi del suo volere, rappresentare e sentire a questo modo assoluto, che è qui il destino, la necessità, la verità dello spirito. Ma altra cosa è sollevare il soggetto individuale a questa altezza. La filosofia come si suol dire, non vuole edificare gli uomini. Questo è l'intento della predica, che è indirizzata al cuore, alla singolarità del soggetto come tale".[70]

---

70) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, cit., pp. 10-11.

IL RIFIUTO DELLA RELIGIONE

Molti sono gli atteggiamenti negativi che si possono assumere nei confronti della religione. Ma i più comuni e più importanti sono cinque: ignoranza, indifferenza, agnosticismo, secolarizzazione e ateismo.

Nell'ignoranza la religione viene esclusa semplicemente perché non la si conosce; nell'indifferenza e nell'agnosticismo è esclusa perché non si riconoscono ragioni sufficienti per praticarla; nella secolarizzazione viene esclusa metodologicamente per assicurare una maggiore autonomia alle altre attività umane; nell'ateismo viene esclusa categoricamente perché la si considera o ingiustificata oppure dannosa. Esaminiamo attentamente ciascuno di questi atteggiamenti avversi alla religione.[1]

Ignoranza

L'ignoranza della religione, soprattutto della propria religione, è un fenomeno assai diffuso. Essa colpisce non soltanto i cattolici, ma anche i cristiani delle altre Chiese, sia i protestanti sia gli ortodossi; né le cose vanno meglio tra gli ebrei, i musulmani, i buddisti, gli induisti.

Tra i cattolici sono molti quelli che credono che le Persone della Trinità siano il Padre, Gesù Cristo e la Madonna. Ben pochi sono in grado di spiegare perché Gesù Cristo si chiama Figlio di Dio, o perché la Madonna si chiama Madre di Dio. Tra gli studenti di un liceo

---

1) Per avere un quadro descrittivo più ampio della difficoltà dell'uomo contemporaneo a incontrare Dio, si veda G. MURA, *Fenomenologia dell'odierna crisi: materialismo ed edonismo nella cultura vigente*, in AA. VV., *L'incontro con Dio. Gli ostacoli odierni: materialismo ed edonismo*, a cura di A. Lobato, ESD, Bologna 1993, pp. 36-65.

tenuto dai gesuiti ho trovato che pochissimi studenti avevano idee chiare sulla distinzione che passa tra immortalità dell'anima, reincarnazione, risurrezione della carne.

L'ignoranza religiosa è indubbiamente un fenomeno assai grave, che toglie alla persona una delle risorse più importanti per la sua crescita spirituale e morale. Tuttavia l'ignoranza è un male curabile, e il papa Giovanni Paolo II ha promosso una nuova evangelizzazione dell'Europa proprio per porre rimedio a questa ignoranza religiosa assai diffusa e profondamente radicata.

Una conseguenza dell'ignoranza religiosa è la diffusione sempre più ampia delle sètte e il progressivo aumento di coloro che passano dal cristianesimo all'islamismo oppure alle religioni orientali. Un cattolico che conosce bene la propria fede e la pratica sinceramente e devotamente non può abbandonarla e convertirsi a un'altra religione.

Indifferenza religiosa

L'indifferenza, religiosa è l'atteggiamento di chi non si decide per alcuna forma religiosa oppure attribuisce a tutte le religioni lo stesso valore. Nel primo caso si ha l'indifferenza *negativa*, nel secondo, l'indifferenza *positiva*. Secondo J. Goblot "l'indifferenza in materia religiosa o filosofica è lo stato di una mente che non si pronuncia, che non afferma e non nega, sia per *noncuranza* sia per *scetticismo*".

L'indifferenza religiosa si distingue in *pratica* (che è quella di chi non pratica nessuna religione) e *teorica*. Questa a sua volta si suddivide in relativa e assoluta. L'indifferenza *relativa* si limita a mettere in dubbio il valore di qualche determinata religione, mentre l'indifferenza *assoluta* considera tutte le religioni come false, inutili o cattive (pur non escludendo l'esistenza di Dio, altrimenti si avrebbe l'ateismo). L'indifferentismo pratico è spesso sotteso a una indifferenza teorica assoluta, per cui non esistono doveri religiosi di alcun genere e si considera la religione quanto meno irrilevante se non proprio nociva.

L'indifferenza religiosa è stata quasi sempre giudicata negativamente essendo in effetti un atteggiamento che segnala una grave e profonda povertà spirituale, un deserto interiore, un disimpegno

morale, una carenza di vigore speculativo. Pascal giudicava qualcosa di mostruoso l'indifferenza rispetto alla sorte eterna dell'uomo: "È qualcosa di mostruoso vedere nello stesso cuore e allo stesso tempo questa sensibilità per le cose futili di questo mondo e questa strana insensibilità per le cose più grandi".[2] Gli unici due atteggiamenti che Pascal trova ragionevoli sono quelli di servire Dio con tutto il cuore, avendolo già conosciuto, oppure di cercarlo con tutto il cuore non conoscendolo ancora. Non meno categoriche e severe le parole di Lamennais nel celebre *Essai sur l'indifference en matière de religion*:

> "Gli indifferenti reali non negano nulla né affermano alcunché; il loro non è il dubbio, perché il dubbio è sospensione tra due probabilità contrarie, e suppone un precedente esame: l'indifferenza è un'ignoranza sistematica, un sonno volontario dell'anima che la priva del vigore per resistere ai propri pensieri e per lottare contro ricordi inopportuni, un abbrutimento universale delle facoltà morali, una privazione assoluta di Idee su ciò che conta maggiormente per l'uomo di conoscere".[3]

Nella sostanza l'indifferenza religiosa coincide con l'agnosticismo e, in definitiva, anche con l'ateismo pratico. È esattamente a quella situazione di indifferentismo, che è stretto parente dell'ateismo che si riferisce Lotz quando scrive:

> "Fino adesso abbiamo considerato l'ateismo che nega Dio. C'è però un altro ateismo nei nostri giorni che non nega Dio, eppure forse è più lontano da Dio di quello che lo nega. La negazione sparisce, perché questi atei *non si occupano più di Dio*, non sono interessati più a lui. Sembrano essere uomini non più toccati da Dio, nei quali non risuona più la chiamata silenziosa di Dio. Sembra che Dio non si manifesti a loro, perché non soffrono della perdita di Dio. Nietzsche ha sofferto terribilmente per la sua negazione di Dio; non pochi contem-

---

2) B. PASCAL, *Pensées*, ed. E. Havet, Parigi 1918, I, pp. 140-141.
3) F. DE LAMENNAIS, *Essai sur l'indifference en matière de religion*, Garnier, Parigi 1817, I, p. 29.

poranei invece vivono senza Dio e non sentono che manca loro qualche cosa di importanza capitale; sono quasi ciechi verso Dio, quasi incapaci di trovarlo, quasi privati dell'organo per lui. È un fatto molto grave questo ateismo che consiste nell'*insensibilità* per Dio".[4]

Agnosticismo

L'agnosticismo, secondo T. H. Huxley che ha introdotto questo termine, qualifica una posizione di impotenza della ragione nei confronti di determinate realtà, in particolare di Dio e dell'anima, delle quali essa non sarebbe in grado di acquisire nessuna cognizione certa.

In campo filosofico si dice agnostica, per es., la posizione di Kant, il quale restringe i poteri della conoscenza umana all'ambito dei fenomeni, mentre nulla essa può attingere di certo riguardo all'io, all'anima e a Dio, realtà appartenenti all'ambito del noumeno (la cosa in sé). Sostanzialmente agnostica è anche la posizione dei fautori del "pensiero debole" i quali sostengono che la filosofia non è in grado di raggiungere nessuna verità assoluta né in metafisica né in morale. Secondo i "debolisti" tali verità sono fuori della portata della ragione. Questa deve limitarsi a descrivere la realtà, la situazione, i fenomeni, gli eventi, ciò che accade momento per momento, senza cercarne le ragioni o il senso al di là del mero accadimento. Sui "perché ultimi" non solo è impossibile trovare una risposta, ma è persino inopportuno sollevare delle domande.

Due sono le tesi fondamentali dell'agnosticismo: 1) restrizione del potere della ragione all'ambito della scienza; 2) negazione della trascendenza (Dio) e del mondo dello spirito (anima). Anche se nelle intenzioni di Kant, l'agnosticismo era finalizzato a tutelare i valori morali e religiosi dagli attacchi della ragione, di fatto con la eliminazione della metafisica e con lo scardinamento delle basi razionali della religione, esso è sfociato inevitabilmente nella "eclissi

---

4) J. B. LOTZ, *Ateismo sfida ai cristiani*, in *Psicologia dell'ateismo*, Roma, 1967, p. 34.

del sacro" e nel rifiuto di Dio. Espressione tipica di agnosticismo religioso è la seguente dichiarazione della scrittrice italiana Dacia Maraini: "Pensare a Dio? No, veramente no. Ho un grande rispetto per il mistero dell'universo; non mi sento però di dare un volto e un nome a questo mistero".

L'agnosticismo non è dannoso soltanto per la religione, ma anche per la ragione. Infatti, la crisi culturale che stiamo attraversando dimostra che il depotenziamento della ragione a mera ragione strumentale ha provocato la "eclissi della ragione" (Horkheimer), anzi la sua "distruzione" (Adorno). Così la distruzione della ragione ha causato oltre che la "morte di Dio" anche la "morte dell'uomo" (Foucault).

Mentre l'ateismo è quasi sempre l'indice di un atto di superbia (la rivendicazione di titoli divini da parte dell'uomo), in apparenza l'agnosticismo si configura come un atto di umiltà. Però, se si fa bene attenzione, l'agnosticismo non è affatto una professione di umiltà volta a mantenere la ragione dentro i suoi confini, ma è invece un atto di celata superbia, la quale preferisce ignorare i molteplici richiami provenienti dal mondo dello spirito (dal mondo della propria anima e dalle profondità dell'universo), anziché tendere l'orecchio all'ascolto e compiere qualche sforzo per coglierne il significato.

La risposta all'agnosticismo non va cercata tanto nella religione e nella fede (come preferisce fare oggi tanta gente, cadendo così anche nella trappola del fideismo) quanto nella filosofia, perché in effetti l'agnosticismo è anzitutto e soprattutto una posizione filosofica. L'agnosticismo è una delle dottrine sul valore della conoscenza, pertanto il terreno su cui combatterlo è quello della epistemologia. Qui non ci è consentito di trattare l'argomento per esteso; ci limiteremo a segnalare una pista per uscire dall'agnosticismo. Per ottenere ciò occorre anzitutto effettuare un accurato esame fenomenologico del conoscere: si deve accertare, attraverso l'intenzionalità, che la nostra conoscenza ha valore oggettivo: tende e intende l'essere e non l'apparire; ha di mira le cose in se stesse e non i fenomeni. Questa intenzionalità oggettiva vale anche per l'esperienza religiosa: il suo oggetto non sono desideri, sentimenti, illusioni, utopie, bensì ierofanie, cioè le manifestazioni del sacro nella natura e nella storia.

In secondo luogo, per uscire dall'agnosticismo si deve accertare mediante la critica della conoscenza che la ragione possiede il potere di raggiungere la verità: non solo va verso le cose, ma le raggiunge, le fa sue, le abbraccia, le comprende intimamente. Si può effettuare questa conquista della certezza della verità con vari procedimenti: quello aristotelico della incontrovertibilità dei principi primi (in particolare del principio di non contraddizione), quello agostiniano del "*si fallor sum*" (se mi inganno esisto), quello cartesiano del "*Cogito, ergo sum*" (penso, dunque sono).

A questo punto, conquistato il terreno del realismo mediante la fenomenologia della conoscenza, ed espugnato il castello della verità con le armi della epistemologia, di per sé l'agnosticismo è stato sconfitto e messo in fuga. Ma che di fatto la ragione umana sia poi in grado di penetrare nel *sancta sanctorum* di Dio (acquistando qualche conoscenza veridica su di lui), questo rimane ancora da accertare. Noi lo faremo nella seconda parte di questo volume.

Secolarizzazione

Come abbiamo già anticipato, la secolarizzazione non è un rifiuto categorico della religione, ma una riduzione della sua sfera di incidenza e di azione, a favore di altre attività umane, che rivendicano la propria autonomia nei confronti della religione stessa. La secolarizzazione è essenzialmente l'estromissione del sacro dal profano, con l'intento di esaltare il profano nella sua mera e autonoma essenza.

Nella sua storia plurisecolare due sono i significati principali che ha assunto il termine *secolarizzazione*.[5] Allorché fu introdotto, durante le trattative preliminari alla pace di Vestfalia (1648) esso aveva un *senso* squisitamente *giuridico:* voleva significare il passaggio di proprietà (monasteri, scuole, terreni, istituzioni ecc.) dal dominio e

---

5) Cf. G. de Lagarde, *Alle origini dello spirito laico*, Brescia 1965; A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1961; P. Gogarten, *Destino e speranza dell'epoca moderna*, Brescia 1972.

dall'uso della Chiesa, al dominio e all'uso dello stato per scopi profani. Nel nostro secolo dal campo giuridico il termine è passato a quello filosofico e teologico assumendo un significato più ampio ma anche molto meno preciso. Spetta a P. Gogarten (in *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* - Destino e speranza dell'epoca moderna -, Stoccarda 1953) il merito di avere conferito a "secolarizzazione" una *connotazione* teologica ben definita. Secondo la definizione di Gogarten "secolarizzazione" designa la maturità dell'uomo: essa lo rende capace di "prendere la responsabilità per la propria vita, per la forma e l'andamento di essa e per la forma del proprio mondo". Gogarten distingue opportunamente tra *secolarizzazione* e *secolarismo.* Nel primo caso l'uomo "resta nel secolare", ma senza negare Dio, anzi restando fondamentalmente aperto verso Dio che è il solo a poter dare un senso ultimo all'esistenza. Nel secondo caso egli considera "inutile e assurda ogni questione che sorpassa il visibile e l'afferrabile". In altre parole il secolarismo è la stessa secolarizzazione allorché viene assunta come criterio di verità, come programma di vita, dottrina di salvezza, ideologia. Gogarten in un'opera successiva (*La questione su Dio*, Tubinga 1968) distingue tra due forme di secolarizzazione: *una* conforme alla fede, che priva del divino il mondo per affidarlo alla responsabilità *umana,* mantenendo l'uomo consapevole della sua soggezione a Dio; l'*altra* contraria alla fede, in quanto "procura all'uomo la fiera coscienza che è lui cioè l'uomo stesso e nessun altro che solo mediante le sue proprie forze è in grado di realizzare la salvezza del mondo e con ciò pure la propria salvezza".

Dalle accese dispute che si ebbero negli anni Sessanta (con Cox, Van Buren, Hamilton, Robinson, Del Noce, Morra, Schillebeeckx ecc.) intorno alla secolarizzazione, è emerso che essa consiste essenzialmente in una vicenda, un processo per cui qualcosa che precedentemente apparteneva al sacro, al divino, al soprannaturale, successivamente viene trasferito alla sfera del mondano, del profano, del secolare, del naturale. La secolarizzazione consiste pertanto nel passaggio da una comprensione verticale a una comprensione orizzontale del mondo e della storia, ossia a una prospettiva che considera ogni cosa, la vita intera, entro l'orizzonte di una comprensione

razionale con l'esclusione della religione e della Chiesa; è il processo della emancipazione del mondo e della storia dal legame religioso, dal legame col sacro. Ha scritto bene Nijk:

> "la parola secolarizzazione evoca, in virtù dell'antica usanza alla quale risale, la distinzione tra due settori della vita umana, di cui il primo sarebbe specificatamente religioso, sacro, spirituale e il secondo specificamente areligioso, profano, secolare; quest'ultimo era considerato subordinato al primo. Perciò la parola secolarizzazione imprime sempre il secondo marchio ai mutamenti che essa indica: determinate cose sono trasferite dal primo al secondo settore, sottratte alla competenza del primo e inserite nell'ordine del secondo".[6]

Dato il suo rapporto di contrapposizione al sacro, quanto più si allarga il dominio della secolarizzazione tanto più si restringe quello del sacro e viceversa. In concreto, come osserva J. P. Audet,

> "la linea di demarcazione tra sacro e profano, al loro stato nativo, è una linea empirica e mobile (...). Non esiste nelle cose nessun principio oggettivo che permetta di distribuirle una volta per tutte in sacre e profane (...). Ciò che è sacro può tornare al profano e ciò che è profano può passare al sacro. La frontiera è una frontiera aperta: essa unisce oltre che dividere".[7]

Tale mobilità di confini tra sacro e profano dipende dal fatto che arbitro del sacro, della sua emergenza dalle cose e della sua sparizione, è l'uomo. "La persona umana è il luogo centrale, irremovibile della lotta tra il movimento del mondo che si scosta da Dio e quello che a Dio si accosta".[8]

Da quanto abbiamo detto finora, risulta che nel concetto di secolarizzazione sono presenti due elementi, uno positivo e uno negativo. Quello negativo è l'esclusione dalla interpretazione e dall'uso

---

6) A. J. NIJK, *Secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 1973, pp. 92-93.
7) J. P. AUDET, *Le sacre et le profane: leur situation en Christ*, in "Nouvelle revue theologique" 1957, pp. 39-40.
8) M. BUBER, *Il principio dialogico*, Milano 1958, p. 188.

delle cose e dalla costruzione della storia di qualsiasi potere superiore, soprannaturale, divino; si procede "*etsi Deus non daretur*" (come se Dio non ci fosse), secondo la formula introdotta da Grozio e largamente usata da Dietrich Bonhoeffer. Quello positivo è l'esaltazione dell'autonomia e della maturità dell'uomo, ritenuto capace, mediante le risorse della scienza e della tecnica, di impadronirsi del mondo e di costruirsi la sua storia.

La secolarizzazione come fenomeno culturale globale, che un po' alla volta ha eliminato il sacro a favore del profano, è fenomeno tipico della cultura moderna, che da una visuale sacrale e teocentrica è passata a una visuale secolare e antropocentrica. Le *cause* di questa radicale trasformazione di prospettiva sono molteplici. Come causa remota si può invocare (come ha fatto Gogarten) il cristianesimo che, con la dottrina della creazione ha "sdivinizzato" il mondo e gli ha riconosciuto un'esistenza e una natura totalmente distinte dall'esistenza e dalla natura di Dio, il Sacro per eccellenza. Ma il cristianesimo non fu affatto la causa prossima della secolarizzazione; anzi esso caratterizza l'inizio di una delle epoche più sacrali della storia, il Medioevo.

La secolarizzazione è, come si è detto, un fenomeno moderno e le sue cause effettive vanno ricercate nella modernità. Le più influenti sono quelle che elenca Bonhoeffer in un importante capitolo dell'*Etica* (I, c. 3). In primo luogo sono state, verso la fine del Medioevo, le lotte politiche tra Stato e Chiesa, tra Papato e Impero con il conseguente crollo della *respublica christiana* e la formazione degli stati nazionali, la Riforma e le guerre di religione a causare la secolarizzazione dello Stato e della politica. Durante il Rinascimento, la riscoperta del mondo classico e la crisi religiosa favorirono la secolarizzazione della cultura. All'inizio dell'epoca moderna un forte impulso verso la secolarizzazione venne esercitato dallo sviluppo delle scienze sperimentali: fisica, chimica, biologia ecc., e della tecnologia. Un'altra causa primaria della sviluppo della secolarizzazione nell'epoca moderna è stata la elaborazione, da Cartesio in poi, di sistemi filosofici a carattere eminentemente immanentistico. Essi

sono sfociati in cosmovisioni integralmente secolarizzate (idealismo, positivismo, materialismo, storicismo, vitalismo, pansessualismo, esistenzialismo, strutturalismo, pragmatismo ecc.). I creatori di questi sistemi (Hegel, Comte, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre, Heidegger ecc.) non si sono accontentati di affermare l'autonomia di questa o di quell'altra sfera della realtà, di questa o di quell'altra attività dell'uomo, ma hanno preteso la completa eliminazione del sacro e della religione. All'avvento della secolarizzazione hanno contribuito anche gli scienziati del secolo scorso negando la presenza di un'anima spirituale nell'uomo e l'esistenza di un Essere supremo nell'universo. Così, a poco a poco, la secolarizzazione si è infiltrata in tutti i campi della cultura: politica, filosofia, storia, diritto, morale, pedagogia, antropologia, letteratura, arti, teatro ecc. Inizialmente essa fu assunta come strumento metodologico, ma poi, sempre più frequentemente, venne trasformata in criterio di verità, dando vita al *secolarismo* e all'ateismo.

Durante e dopo la seconda guerra mondiale, allorché la "eclissi di Dio e del sacro" toccò il suo punto culminante, anche i teologi cominciarono a interessarsi al fenomeno della secolarizzazione, che, nel decennio 1960-1970, divenne l'argomento teologico più studiato e discusso. La riflessione teologica sulla secolarizzazione assunse tre forme principali: a) quella della *teologia radicale*, conosciuta anche sotto il nome di "teologia della morte di Dio"; b) quella della *teologia della secolarizzazione propriamente detta*; e) quella della *teologia della secolarità*. Nel primo caso più che una teologia si ha la negazione dei suoi stessi principi; nel secondo caso si costruisce una teologia fondamentale a partire dalla secolarizzazione; nel terzo caso si sviluppa una teologia settoriale che ha per oggetto specifico la secolarità (il mondo, la cultura, il progresso, la storia, la prassi ecc.).

Nonostante le previsioni dei sociologi e gli annunci apocalittici di tanti falsi profeti, la secolarizzazione, che pure ha continuato a svilupparsi ed estendersi anche durante gli ultimi decenni, non ha causato la dissoluzione del sacro. Non c'è invece nessun dubbio che l'eclissi e la mortificazione del sacro è una logica conclusione dell'epoca moderna, l'epoca, cioè, dell'immanentismo, del razionalismo, del-

l'antropocentrismo, della soggettività.[9] La modernità, nelle sue logiche ed estreme conseguenze, non poteva non sfociare nel secolarismo e nell'ateismo e non è un caso che tutti i maggiori esponenti della fase terminale della parabola della modernità siano atei, citiamo tra gli altri: Feuerbach, Comte, Marx, Engels, Nietzsche, Freud, Carnap, Russell, Heidegger, Sartre ecc. Ma da ormai mezzo secolo la modernità, nelle sue prerogative essenziali, è entrata in crisi. La cultura moderna si è sgretolata. Siamo entrati in una nuova epoca che per mancanza di espressioni migliori si chiama "post-moderna". Già si intravede l'alba di una nuova epoca culturale che, tra l'altro, coincide con il risveglio del sacro e il riflusso della secolarizzazione. I recenti *revivals* mistico-spirituali, pentecostali e carismatici, il diffondersi delle sètte religiose in Europa e in America segnano una chiara inversione di tendenza rispetto alla direzione pronosticata dal laicismo che equiparava la secolarizzazione alla "fine della religione". Essi denotano un recupero della esperienza del sacro in cui consiste essenzialmente la religione. Anche le religioni istituzionalizzate registrano una crescente vitalità contraria a tutte le previsioni, e ciò testimonia quanto la religione risponda alle esigenze profonde del cuore dell'uomo.

Dopo la "sfuriata" della secolarizzazione nel mondo teologico verificatasi negli anni Sessanta, il giudizio convenzionale che identificava la secolarizzazione con la fine della religione,

> "viene attaccato da ogni parte - un fenomeno che sarebbe stato impensabile appena dieci anni fa. I giovani radicali e la Nuova Sinistra lo denunciano come iperrazionale. Gli psicologi del profondo lo criticano come quello che ignora l'inconscio umano. Gli studiosi di religione comparata ne attaccano il fraintendimento della mitologia. I critici sociali sono in collera per la sua passiva accettazione del positivismo liberale. Gli esistenzialisti non vogliono aver parte della sua mite indifferenza alle dure domande ultime che l'uomo deve porsi. E noi modesti ricercatori diciamo: 'non sembra confortato dai dati di fatto'".[10]

---

9) Cf. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Napoli 1987.
10) A. M. GREELEY, *L'uomo secolare. La persistenza della religione*, Queriniana, Brescia 1975, p. 338.

E tra i tanti fatti va segnalato anche quello delle folle che gremiscono tutte le piazze del mondo, a milioni e milioni, quando parla Giovanni Paolo II durante i suoi viaggi apostolici. Questo è un fatto che rivela nella gente una fame e una sete di spirito assolutamente insospettate e impreviste dai corifei della secolarizzazione.

A una riflessione più pacata risulta ormai evidente che secolarizzazione non può significare semplicemente la fine della religione. I "problemi ultimi" non sono affatto quell'ultima spiaggia su cui cerca di rifugiarsi l'apologetica per difendere la religione, come credeva Dietrich Bonhoeffer.[11] Essi sono davvero problemi *ultimi* per i quali né la scienza né la tecnologia (che sono state le grandi armi della secolarizzazione) potranno mai escogitare una soluzione, perché si trovano al di fuori del loro dominio e della loro competenza.

> "I nuovi e vasti poteri della scienza non rendono, in ultima istanza, irrilevanti la fede e l'impegno religioso; essi si fanno più necessari che mai. E rendono di estrema importanza la comprensione e l'uso di più profondi simboli espressivi delle questioni reali e delle possibilità realistiche del destino dell'uomo inteso come immagine di Dio, della sua ostinatezza come caduto di grazia; del giudizio, della misericordia e della promessa di Dio. In effetti, esclusivamente in questi termini il mistero, il rischio e le speranze del destino di una cultura scientifica possono venir compresi e sostenuti".[12]

In effetti "anche se il progresso scientifico ha ridimensionato il numero dei misteri naturali che la religione deve spiegare, l'aumento di conoscenza e autoconsapevolezza umane e l'accresciuta complessità di rapporti umani hanno aumentato il numero di problemi *umani* che creano perplessità e mistero".[13] Sicuramente, almeno in parte, la secolarizzazione è riuscita a far scomparire il sacro come

---

11) Per più complete informazioni sul pensiero teologico di Bonhoeffer si veda la voce "Bonhöffer" in B. MONDIN, *Dizionario dei teologi*, ESD, Bologna 1992, pp. 139-147.

12) T. ROSZAC, *La nascita di una controcultura*, Feltrinelli, Milano 1971, p. 139.

13) A. M. GREELEY, *op. cit.*, p. 337.

qualità delle cose; ha strappato dalla natura molte delle *vestigia Dei*, per imprimervi in modo sempre più marcato e, talvolta spaventoso e allarmante, le *vestigia hominis*, ma nello stesso tempo ha acuito nel cuore dell'uomo la nostalgia per l'Assoluto.[14] Ma alla nostalgia dell'Assoluto l'uomo secolare è pervenuto soltanto dopo avere pagato a caro prezzo il suo oblio di Dio: dopo avere toccato con mano che alla "morte di Dio" fa sempre seguito anche la morte dell'uomo (nelle guerre mondiali e locali, nei campi di concentramento, nelle *favelas*, negli *slums*, negli ospedali dove si fa strage di tante vite innocenti). Di fatto la secolarizzazione, pagata con la "morte di Dio", ha reso l'uomo schiavo anziché libero, stolto o pazzo anziché maturo. Non avendo più né un criterio supremo di verità né un codice morale assoluto l'uomo si lascia sfuggire la propria autonomia e la propria libertà a vantaggio dell'autonomia dei suoi prodotti culturali (scienza, tecnica, politica, economia, cibernetica ecc.). Anziché signore e arbitro del mondo e della storia, la secolarizzazione radicale ha reso l'uomo schiavo delle sue creature, oggetto di manipolazione e di sfruttamento.

In conclusione la secolarizzazione non ha eliminato il sacro. Al contrario, con le sue infauste e nefaste conseguenze essa ha esibito un'ulteriore prova della importanza e necessità del sacro, della sua connaturalità con lo spirito umano. La secolarizzazione per molti ha reso impossibile l'esperienza del sacro inteso come qualità delle cose, ma non ha per nulla eliminato il sacro da questo mondo né tolta ogni possibilità di farne esperienza. Tutt'altro. Con l'ignoto è scomparsa una certa sacralità, ma non il mistero, che è anzi aumentato almeno per quanto riguarda l'uomo. Questi più che mai è diventato un "grande mistero a se stesso" (S. Agostino). Il mistero non è scomparso: ha semplicemente spostato (parzialmente) le sue tende: dal cosmo verso l'uomo. Questi è e rimane un essere (l'unico essere a nostra conoscenza) intrinsecamente, naturalmente, costituzionalmente religioso. In India si dice che chi non è religioso è una

---

14) Cf. M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1972.

bestia. Questo detto della sapienza indiana racchiude una profonda verità, che rimane inalterata, anzi esce rafforzata dalla storia della secolarizzazione, la quale non ha segnato né poteva segnare la fine della religione, ma ha semplicemente contribuito a delimitare con maggiore precisione l'ambito di questa importantissima e nobilissima attività umana.

Ateismo

Se questo piccolo trattato di filosofia della religione fosse stato scritto negli anni Sessanta e Settanta, il capitolo riservato all'ateismo avrebbe dovuto assumere proporzioni molto più ampie di quelle attuali. In quei decenni l'ateismo era diventato un fenomeno molto allarmante: la marcia trionfale della cultura marxista aveva guadagnato alla causa dell'ateismo tutto il mondo della cultura occidentale. Tra i letterati, gli scienziati, i filosofi, i cattedratici, i giornalisti, i credenti sembravano in via di estinzione; mentre la frequenza della pratica religiosa calava paurosamente. La costituzione pastorale *Gaudium et spes*, che fu scritta in quella atmosfera, annotava che

> "moltitudini crescenti praticamente si distaccano dalla religione. A differenza dei tempi passati, negare Dio e la religione o farne praticamente a meno, non è più un fatto insolito e individuale. Oggi infatti non raramente viene presentato come esigenza del progresso scientifico o di un nuovo tipo di umanesimo. Tutto questo in molti paesi non si manifesta solo nelle argomentazioni della filosofia, ma pervade larghissimamente il campo della letteratura, delle arti, della interpretazione delle scienze umane e della storia, anzi anche delle stesse leggi civili, cosicché molti ne restano disorientati".[15]

Così alcuni teologi, impressionati da questa situazione elaborano una nuova teologia: "la teologia senza Dio", o "teologia della morte di Dio". Nello stesso tempo si scrissero opere monumentali sull'atei-

---

15) *Gaudium et spes*, n. 7.

smo,[16] e sullo stesso argomento veniva compilata un'enciclopedia in quattro tomi.[17] Alla fine del congresso internazionale sull'ateismo, tenuto alla Pontificia Università Urbaniana nel 1980, il teologo Karl Rahner rivolgeva al Papa la richiesta di scrivere un'enciclica sull'ateismo; mentre nella sua relazione al Congresso egli aveva dichiarato:

> "c'è oggi ciò che mai ci fu nella storia: intendo dire un ateismo mondiale dovunque diffuso, che non è più affare di singoli uomini, ma è un fenomeno sociale dovunque riconosciuto come legittimo. Stando così le cose, è anche un dato di fatto che siamo entrati in un'epoca che è fondamentale per lo stesso cristianesimo e che finora non c'era mai stata. Io mi permetto di ritenere che la Chiesa non ha ancora sufficientemente preso atto di questa sua situazione odierna, radicalmente nuova".[18]

Quei tempi in cui l'umanità occidentale sembrava aver voltato le spalle a Dio e alla religione sono decisamente tramontati. Ora non è più la religione a far parte dei reperti archeologi, ma piuttosto l'ateismo, che indubbiamente non è scomparso, ma da fenomeno di massa qual era o sembrava essere negli anni Sessanta e Settanta, ora è tornato ad essere ciò che era sempre stato in passato: un fenomeno individuale che riguarda, tutto sommato, poche persone.

Per questo motivo la nostra esposizione dell'ateismo sarà piuttosto breve.[19] Più che della sua storia e dei suoi esponenti, mi occuperò qui del concetto di ateismo, delle sue forme, delle sue cause e dei suoi argomenti.

---

16) Si veda in particolare A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1964; C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1969; G. SIEGMUND, *Storia e diagnosi dell'ateismo contemporaneo*, Roma 1921.

17) Cf. AA. VV., *L'ateismo contemporaneo*, 4 voll., SEI, Torino 1967-1969.

18) K. RAHNER, "Chiesa e ateismo", in AA. VV., *L'ateismo. Natura e cause*, Milano 1981, p. 166.

19) Per un'esposizione più dettagliata, dell'aspetto storico e tipologico dell'ateismo si veda B. MONDIN, *Dio. Chi è?* Massimo, Milano 1990, pp. 121-170.

La nozione di ateismo

Ateismo, come vuole l'etimo stesso (*a-theos* = senza-Dio) significa negazione di Dio; perciò l'ateo è chi afferma che non esiste Dio. Poiché si tratta di un termine negativo, il concetto di ateismo va definito in rapporto a Dio, di cui esso è direttamente o indirettamente la negazione.

Perché si abbia l'ateismo è necessario, come dice Gilson, che nella negazione di Dio siano inclusi i seguenti elementi: "1) Dio dev'essere un essere trascendente, vale a dire un essere che esiste indipendentemente da me e dal mondo; 2) dev'essere altresì un essere necessario, tale che dopo averlo trovato non se ne deve ricercare la causa; 3) dev'essere la causa di tutto il resto".[20] L'ateismo è quindi la negazione sia dell'esistenza di Dio, sia di quegli attributi (intelligenza, volontà, libera creazione dell'universo, provvidenza) che consentono all'uomo di assumere nei confronti di Dio un atteggiamento di rispetto, devozione, adorazione.

Forme di ateismo

L'ateismo può assumere svariate forme e di queste le principali sono tre: speculativa, pratica e militante.[21]

L'*ateismo speculativo* (teoretico o filosofico) è una cosmovisione o un sistema filosofico che, esplicitamente oppure implicitamente, esclude la realtà di Dio. Così per es., sono di tipo teoretico esplicito gli ateismi di Nietzsche, Feuerbach, Marx, Freud, Sartre, Russell, Bloch; mentre sono di tipo implicito tutti i sistemi del materialismo e dello storicismo, del positivismo e dell'evoluzionismo, del vitalismo e dell'esistenzialismo.

---

20) E. Gilson, *L'athéisme difficile*, Paris 1979, p. 12.

21) Anche A. Del Noce riduce a tre forme principali l'ateismo e le individua nell'ateismo negativo, che è quello filosofico, di Feuerbach; nell'ateismo positivo, che è quello attivo, politico di Marx; e nell'ateismo tragico, che è quello di Nietzsche. Come si vede, la classificazione di Del Noce coincide solo parzialmente con la nostra.

L'*ateismo pratico* è l'atteggiamento di coloro che dicono di credere, ma in realtà vivono come se non credessero, in una piena indifferenza religiosa e in una vita completamente materialistica priva di qualsiasi attenzione e impegno verso la Trascendenza.

L'*ateismo militante* è un ateismo attivo, perfino aggressivo, che conduce una battaglia intellettuale contro Dio e cerca di costruire una vera e propria anti-religione e una anti-teologia. Esempio tipico di ateismo militante è stato quello sovietico. Gli obiettivi dell'ateismo militante sono così espressi in un Dizionario filosofico russo:

> "L'ateismo cerca di chiarire le fonti e le cause della nascita e dell'esistenza delle religioni, critica le dottrine religiose dal punto di vista di una visione scientifica del mondo, spiega il ruolo della religione nella società e studia le modalità per il superamento dei pregiudizi religiosi (...). L'*ateismo marxista è militante*. Esso critica la religione da ogni punto di vista e in ogni epoca storica, indicando le vie e i mezzi per la sua sconfitta definitiva. L'ateismo marxista ha dimostrato che la sconfitta totale della religione è diventata possibile soltanto a seguito della distruzione delle radici sociali di questa nel corso dell'edificazione comunista".[22]

Nell'*ateismo teoretico* oltre alle due forme esplicita e implicita, se ne possono distinguere altre. Per esempio, c'è un ateismo teoretico *negativo*, che si limita a negare la realtà di Dio e un ateismo teoretico *positivo*, che rivendica all'uomo i poteri e gli attributi che l'uomo aveva alienato da sé nell'atto di creare Dio.[23]

C'è poi anche l'altra importante suddivisione tra ateismo *prometeico* (che pretende di fare dell'uomo l'essere supremo) e ateismo *nichilistico* (che sprofonda l'uomo nel nulla: dopo avere distrutto

---

22) Voce "Ateismo" nel *Dizionario filosofico* a cura di M. Rosenthal e P. Judin, Politliteratura, Mosca 1963.

23) Fabro osserva giustamente che l'ateismo teoretico è un fenomeno speculativo, ed è il risultato di un determinato processo razionale che "fa capo a certe premesse: appartiene quindi alla coscienza riflessa propria della filosofia o della scienza camuffata da filosofia" (C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, p. 34).

Dio, distrugge anche l'uomo). Nell'*ateismo positivo prometeico* (detto anche titanico) si possono introdurre ulteriori suddivisioni. Le più importanti sono quelle segnalate da H. Küng: ateismo *umanistico* (motivato dalla difesa della grandezza della persona singola); ateismo *politico* (che ha di mira la difesa dei diritti della società, specialmente delle classi più deboli); ateismo *scientifico* (che è volto alla difesa dei diritti della ragione e della scienza).[24]

Stretti legami con l'ateismo scientifico ha l'*ateismo semantico*: esso afferma che non esiste nessun linguaggio oggettivo, empiricamente verificabile, per parlare di Dio. È l'ateismo di Carnap, Ayer, Flew.

Le cause dell'ateismo

Sulle cause dell'ateismo moderno sono state scritte opere di grande valore.[25] Ogni studioso ha cercato di ricondurre la genesi dell'ateismo a una causa principale: all'immanentismo e alla negazione della metafisica (Fabro), al razionalismo (Del Noce), alla secolarizzazione (Gogarten), alla modernizzazione (Morra), alla scienza (Küng), al benessere (Siegmund), al progresso tecnologico (Rahner).

Ora, non v'è dubbio che tutti questi fattori (immanentismo, razionalismo, secolarizzazione, progresso tecnologico e scientifico, benessere materiale ecc.) hanno avuto un ruolo importante e hanno contribuito in maniera determinante alla genesi e allo sviluppo dell'ateismo. Tuttavia noi crediamo che se c'è una causa primaria a cui più o meno si collegano tutte le altre, essa va ricercata ancora più a monte e, precisamente, nella *svolta antropologica*. Questa è iniziata

---

24) Cf. H. Küng, *op. cit.*, pp. 110-113.

25) Oltre alle opere di Del Noce, Fabro e Siegmund già ricordate in precedenza, (nota 13), segnaliamo H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Brescia 1949; E. Gilson, *L'ateismo difficile*, Milano 1986; J. Maritain, *Il significato dell'ateismo contemporaneo*, Brescia 1973; H. Küng, *op. cit.*; G. F. Morra, *Dio senza Dio. Ateismo, secolarizzazione, esperienza religiosa*, Bologna 1970; S. Palumbieri, *L'ateismo e l'uomo*, Napoli 1986; C. Tresmontant, *I Problemi dell'ateismo*, Roma 1973.

nel secolo XVI con l'umanesimo e il rinascimento. Dal momento in cui la cultura spostò il suo centro di gravità da Dio verso l'uomo, e prese il via un vasto processo di secolarizzazione, era inevitabile che, prima o poi, l'uomo rivendicasse per se stesso tutti i titoli che competevano a Dio (scienza, potenza, creazione, provvidenza ecc.) e che, di conseguenza, facesse di tutto per eliminare Dio stesso, diventato quasi un insopportabile rivale. La svolta antropologica ha originato come suo logico coronamento la celebre dichiarazione del padre dell'ateismo moderno, Ludwig Feuerbach: "Non Dio creò l'uomo, ma l'uomo creò Dio".

Pubblicamente e ufficialmente l'ateismo fece il suo ingresso nel mondo moderno con la rivoluzione francese, precisamente con la erezione della statua della dea Ragione e con la proclamazione della Volontà generale come suprema autorità della nazione: la ragione umana e la volontà popolare presero in quel momento il posto di Dio. Il *Contratto sociale* di J. J. Rousseau divenne il catechismo della nuova "religione della ragione". Gli attributi del vecchio Dio vengono trasferiti al nuovo dio. In questo senso la volontà generale è la massima espressione della ragione universale, è il nuovo "dio". Di essa si dice che è "assoluta", "sacra", "inviolabile". Dai suoi sudditi essa esige non un puro riconoscimento legale, ma una piena e completa professione di fede, anche se borghese. Non basta il corretto comportamento di fronte ad essa. Nella società borghese essa giustifica qualsiasi controllo sulla coscienza dell'individuo e la pena di morte, se coloro che appartengono allo Stato rifiutano l'assoluta soggezione al potere assoluto del popolo sovrano. "Noi vediamo qui - nota Albert Camus - l'alba di una religione con i suoi martiri, i suoi asceti, i suoi santi. Per poter giudicare esattamente l'influenza che questo vangelo ha raggiunto, si deve avere un'idea del tono entusiastico della proclamazione del 1789".

Nella *Weltanschauung* della Rivoluzione Francese Dio non viene ancora negato in sé ma soltanto come Dio vivente e personale e il rapporto con lui viene colpito a morte nella religione. "L'essere supremo, che domanda adorazione, è svuotato di realtà e ridotto a

un puro principio; diventa soltanto un'idea. In fondo esso viene equiparato alla natura universa o alla ragione".[26]

Le conseguenze di questo cambiamento di fede dovevano farsi sentire molto in fretta. Mentre i bagliori della Rivoluzione Francese passano fulminei attraverso il Vecchio e il Nuovo Mondo, non solo per i filosofi, i letterati, gli uomini politici ma anche per la gente comune, la religione diventa sempre più esplicitamente religione dell'uomo, religione della libertà e dell'eguaglianza, religione del progresso e del benessere, religione della bellezza, della salute e dell'efficienza. Così mentre da una parte la religione di Dio viene processata e condannata sotto varie imputazioni: illusione, alienazione, oppressione, risentimento, ignoranza, barbarie, oscurantismo, ecc.; dall'altra la religione dell'uomo raccoglie consensi sempre più vasti, e il vangelo dell'ateismo, sotto la spinta della secolarizzazione, del razionalismo, del progresso tecnico-scientifico, della pressione politica e del benessere si diffonde rapidamente ovunque, in tutti gli strati della società e in tutte le componenti e i settori della cultura, dando origine a quell'ateismo di massa di cui si è detto in precedenza.

Ma la matrice ultima della "eclissi del sacro" e della negazione di Dio è stata la prospettiva antropocentrica che ha assunto la modernità. In effetti l'ateismo è sempre il risultato di una qualche forma di antropocentrismo, sia faustiano sia nichilistico. L'ateismo nasce quando l'uomo è persuaso che questo mondo è tutto e che fuori di esso non c'è che il nulla, e che, di conseguenza, non può esistere alcun essere superiore all'uomo; pertanto, l'uomo è l'essere supremo, sovrano della natura, creatore dei suoi valori e dei suoi codici morali e civili.

Sia una ragione troppo forte che una ragione troppo debole allontanano da Dio. Ma tra la ragione forte e quella debole c'è posto per un terzo tipo di ragione, la ragione umile. Questa non fugge

---

26) G. SIEGMUND, *Le radici storiche e filosofiche dell'ateismo*, in AA. VV., *L'ateismo, natura e cause,* cit., p. 56.

dalla verità come la ragione debole, né pretende di creare la verità come la ragione forte, ma umilmente, pazientemente e ansiosamente la cerca. E Dio bussa alla porta degli umili, mentre scaccia i superbi e detesta i vili.

RAGIONI E ARGOMENTI DELL'ATEISMO

Perché l'uomo diventa ateo, se di per sé, come è stato riconosciuto persino dagli stessi atei (Feuerbach, Sartre, Bloch), egli è "un animale naturalmente religioso"? Quali sono le ragioni, i motivi che lo possono indurre a negare la realtà di Colui che mediante innumerevoli ierofanie naturali e storiche, gli fornisce segni così chiari e inconfondibili della propria esistenza? Perché ci sono persone che non riescono a vedere Colui che moltissimi uomini hanno visto e riconosciuto da quando il mondo è stato creato? Perché non sentono la voce di Colui che, non solamente i primitivi e gli analfabeti, ma anche gli uomini più colti e civilizzati hanno udito distintamente e ascoltato gioiosamente e fiduciosamente? E in secondo luogo, perché la negazione di Dio ha assunto proporzioni così imponenti nell'epoca moderna, tanto che essa può essere definita come l'epoca della "morte di Dio"?

Il Concilio Vaticano II, nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*, presenta un quadro molto ampio e articolato delle motivazioni che possono condurre all'ateismo e all'indifferenza religiosa. In alcuni casi il rifiuto di Dio è dovuto a *pregiudizi* metodologici oppure linguistici:

> "Alcuni negano esplicitamente Dio; altri ritengono che l'uomo non possa dir niente di Lui; altri poi prendono in esame il problema relativo a Dio con un metodo tale per cui questo sembra privo di senso. Molti oltrepassano indebitamente i confini delle scienze positive o pretendono di spiegare tutto solo da questo punto di vista scientifico, oppure al contrario non ammettono ormai più alcuna verità assoluta".

In altri casi la negazione di Dio è dovuta a una *indebita esaltazione* della dignità umana: "Alcuni tanto esaltano l'uomo che la fede in Dio ne risulta quasi snervata, inclini come sono, così pare, ad affermare l'uomo più che a negare Dio". In altri casi poi il rifiuto di Dio è causato dalle immagini aberranti (antropomorfiche, mitologiche, superstiziose) che gli uomini si fanno di Dio, immagini che originano una giusta protesta. In altri casi ancora la negazione di Dio è motivata dalla presenza di tante tremende *sofferenze e ingiustizie* nella storia dell'umanità, le quali fanno pensare che Dio non sia affatto il Signore della storia; così "l'ateismo ha origine non di rado dalla protesta violenta contro il male nel mondo". In altri casi infine l'ateismo è causato dal *cattivo esempio dei credenti*; allora l'ateismo è

> "una reazione critica contro le religioni, e in alcune regioni, proprio anzitutto contro la religione cristiana. Per questo nella genesi dell'ateismo possono contribuire non poco i credenti, in quanto per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione fallace della dottrina, o anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e non che manifestano il genuino volto di Dio e della religione".[27]

S. Tommaso nella *Summa Theologiae* riduce a due gli argomenti che possono indurre la ragione a rifiutare di riconoscere la realtà di Dio e a far professione di ateismo: 1) il *male*: "Se ci fosse Dio non dovrebbe esserci nessun male", perché Dio è infinitamente buono; 2) la *legge scientifica* della semplicità, la quale prescrive di dare la preferenza alle teorie che postulano il minor numero di principi. "Ora per spiegare ciò che accade in questo mondo bastano la leggi della natura e la libertà umana; perciò non c'è bisogno di postulare l'esistenza di Dio".[28] S. Tommaso ha visto molto bene: la ragione etica del male e la ragione teoretica della scienza sono indubbiamente gli argomenti che in ogni tempo hanno avuto maggior peso nella negazione di Dio.

---

27) *Gaudium et spes*, n. 19.
28) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3 (ob. 1 e 2).

L'*argomento scientifico* (che sta alla base di tutte le forme dell'ateismo scientifico) viene sempre annoverato da tutti gli studiosi dell'ateismo tra le cause principali della negazione di Dio. De Lubac, che è stato uno dei più acuti interpreti del fenomeno dell'ateismo, lo riassume così:

> "In tre modi, ci si assicura, la scienza avrebbe definitivamente scacciato Dio. In primo luogo, essa ha costituito un nuovo tipo di analisi del reale che, col suo rigore unico, ha esso solo valore di conoscenza: l'oggettività del sapere esclude tutti gli antichi modi astratti di ragionamento, tutti i procedimenti analogici, tutte le estrapolazioni cosiddette metafisiche che introducevano la mente in un mondo irreale, immaginario, chimerico, un mondo che essa chiamava misterioso e trascendente e nel quale si perdeva. Inoltre quanto più la scienza progredisce nelle sue ricerche rigorosamente induttive, si tratti della storia degli uomini o dei fenomeni della natura, tanto più nel suo cammino sicuro fa piazza pulita di tutte le illusioni generate e nutrite dalle credenze relative alla divinità: perché l'uomo attribuì naturalmente a cause occulte, a potenze soprannaturali e finalmente, con un processo di semplificazione, di condensazione e di astrazione, o come diceva Engels di 'distillazione' - processo apparentemente razionale ma senza riflessione critica - attribuì alla causalità di un Dio unico tutti gli effetti di cui l'ignoranza non gli permetteva di determinare le vere cause. Infine, nato dalla scienza, il prodigioso sviluppo della tecnica aumenta ogni giorno il dominio dell'uomo sulla natura e su se stesso; per cui l'uomo prende coscienza di un potere veramente creatore; egli si sente sempre più 'il demiurgo della propria storia', e per conseguenza non sente più il bisogno di raffigurarsi un Dio che sia il rimedio universale delle sue debolezze come lo era stato delle sue ignoranze".[29]

---

29) H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, in *Opera omnia*, vol. XIV, Jaca Book, Milano 1985, p. 222. L'opera classica di De Lubac sull'ateismo è *Il dramma dell'umanesimo ateo*, cit. Per un ulteriore approfondimento del pensiero di De Lubac sui rapporti del cristianesimo con la modernità si può vedere F. BERTOLDI, *De Lubac. Cristianesimo e modernità*, ESD, Bologna 1994, con amplia bibliografia.

L'*argomento morale* - basato sulla incompatibilità dell'angoscioso fenomeno del male col concetto di un Dio sommamente buono, potente e perfetto - viene invocato altrettanto spesso e con grande puntiglio a sostegno dell'ateismo. Vi fanno appello sia la gente comune, sia i filosofi di professione e ancor più i letterati. Scrive S. Palumbieri:

> "L'assurdità del mondo e dell'uomo calato nel mondo rende assurda a sua volta l'affermazione di un essere personale onnipotente e onniamante. Malraux, Sartre, Camus - tanto diversi quanto a impostazione di problema e a stile peculiare - concordano nel rifiutare un sistema in cui ci si troverebbe collocati per una volontà di amore, perché si coglie la struttura del sistema incompatibile con l'assoluto morale che l'uomo reca in sé. La coscienza morale, sensibile all'assoluto di bene ed esasperata in una condizione che la contraddice, avverte con la solitudine della propria soggettività l'impossibilità di un Ente Perfetto. Questi, infatti, per ipotesi senza macchia, assumerebbe con la sua esistenza la responsabilità e la giustificazione del male. Non sarebbe più l'assoluto Bene. Viceversa si macchierebbe dell'onta radicale. Non sarebbe più il Santo, l'Immacolato. Cesserebbe di essere Dio".[30]

Per Albert Camus, uno degli scrittori che ha maggiormente sfruttato l'argomento del male nella negazione dell'esistenza di Dio, una creazione in cui i bambini soffrono e muoiono è l'atto d'accusa supremo contro Dio. "Poiché l'ordine del mondo è regolato dalla morte, forse è meglio per Dio che non si creda in lui e che si lotti con tutte le forze contro la morte, senza alzare gli occhi al cielo dove egli tace". Contro il terribile morbo della peste che falciava impietosamente tante innocenti creature "bisognava lottare in questo o quel modo e non mettersi in ginocchio. Tutta la questione era d'impedire al maggior numero possibile di uomini di morire e di conoscere la separazione definitiva. Per questo non c'era che un solo mezzo: combattere la peste. Questa verità non era ammirevole, non era che logica".[31]

---

30) S. PALUMBIERI, *op. cit.*, p. 54.
31) A. CAMUS, *La peste*, Bompiani, Milano 1961, p. 128.

Ci sono, però, molti altri argomenti a cui gli atei possono attingere per giustificare la loro negazione di Dio; ne ricorderemo ancora qualcuno.

In primo luogo l'argomento della *incompatibilità tra libertà umana ed esistenza di Dio*. Il dilemma: "o Dio esiste e allora l'uomo non può essere libero; oppure l'uomo è libero e allora Dio non c'è", ricorre molto spesso nella letteratura atea, a partire da Nietzsche, il quale fa dire al suo Zaratustra: "Doveva morire quel curioso (...). Volli vendicarmi di un tal testimone, o cessare di vivere". Anche Bakunin si appella a questo argomento per negare Dio: "Se Dio esiste è necessariamente il padrone eterno, supremo e assoluto; e se questo padrone esiste, l'uomo è schiavo".[32]

Un altro argomento spesso invocato a sostegno dell'ateismo è il *cattivo esempio dei credenti*. A giustificazione della propria negazione di Dio si invocano le crociate, l'inquisizione, il processo di Galilei, i roghi delle streghe e degli eretici, l'olocausto degli ebrei ecc. Si tratta di un argomento *ad hominem* a cui è facile replicare con altri argomenti *ad hominem* (per es. tutte le opere umanitarie create dalla Chiesa e dai suoi santi, ecc.). Tuttavia è un argomento che gode di una sua forza soprattutto presso coloro che assumono la prassi come criterio supremo di verità. Indubbiamente, la pessima testimonianza che danno di Dio certi credenti e talvolta la Chiesa stessa e le sue istituzioni, può diventare un invito all'ateismo.

Anche il *progresso tecnologico* è diventato per molta gente un argomento a favore dell'ateismo. Il progresso della scienza e della tecnologia ha consentito all'uomo di ribaltare i suoi rapporti con la natura: da suddito e schiavo ne è diventato il padrone più o meno prepotente e assennato. La natura ha perso la sua fisionomia di opera

---

32) Per un'analisi del concetto di libertà umana come argomento specifico a sostegno dell'ateismo si veda B. MONDIN, *La libertà dell'uomo: per o contro Dio?*, in AA. VV., *L'incontro con Dio...*, cit., pp. 155-169, mentre per un tentativo di composizione fra libertà umana e onnipotenza divina, si veda G. BARZAGHI, *Analisi teoretica del concetto di premozione fisica secondo i principi di S. Tommaso d'Aquino*, in *ibid.*, pp. 195-206.

di Dio in cui erano visibili i segni, le impronte dell'azione divina (*vestigia Dei*), ed è diventata un vastissimo cantiere di prodotti umani (*vestigia hominis*). La marcia travolgente del progresso non ha soltanto distrutto foreste e fatto scomparire molte specie di animali e di piante, ma ha distrutto quel senso di mistero e di incanto che dischiudeva all'uomo la porta del Sacro e lo metteva in comunicazione con Dio. "Il mondo e tutto ciò che in esso esiste è ora qualcosa, possiamo dire, di naturale. È soltanto mondo, mondo secolare".[33]

Una causa dell'ateismo si può individuare anche nel benessere economico. La miseria può allontanare da Dio nella forma della ribellione e della protesta, ma questo accade raramente. Viceversa un eccessivo benessere materiale induce al disinteresse e all'oblio di Dio, alla indifferenza religiosa e all'ateismo pratico, crea il vuoto interiore, potenzia i sensi e indebolisce lo spirito. Intensifica l'attaccamento al paradiso terrestre e fa dimenticare il Paradiso celeste. Il benessere è decisamente molto più favorevole a Mammona che a Dio.

Una forte spinta verso l'ateismo viene molto spesso dai *pregiudizi*, i quali possono interessare direttamente oppure soltanto indirettamente Dio e la religione. Così per es. il pregiudizio, di cui anche molti testi scolastici si fanno portavoce, che la scienza da sola può spiegare tutto e risolvere tutti i problemi, porta indirettamente alla svalutazione della religione e alla negazione di Dio. Un altro pregiudizio che favorisce l'ateismo è che determinate scuole di pensiero che non lasciano spazio alla dimensione spirituale, per es. l'evoluzionismo, il positivismo, la psicanalisi freudiana, il marxismo-leninismo, si fregino impropriamente del carattere della scientificità. Ci sono poi pregiudizi che vanno direttamente contro Dio e la religione: sono quelli che falsificano i fatti che riguardano l'origine della religione, la storia della Chiesa, l'operato dei suoi rappresentanti. L'ateismo militante russo attinse a piene mani alla caterva di pregiudizi che la libellistica anticlericale, è andata ammassando contro Dio e contro la Chiesa per un paio di secoli.

---

33) F. GOGARTEN, *Destino e speranza dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1972, p. 102.

Un'ultima ragione che è quasi sempre presente, con un peso determinante, nella negazione di Dio, appartiene all'ordine affettivo, all'ordine cioè dei sentimenti, e delle passioni. Questa ragione è presente soprattutto nell'ateismo prometeico. Si diventa atei perché si vede in Dio un avversario, un concorrente, un rivale, un giudice severo, un osservatore inopportuno, un testimone imbarazzante delle proprie azioni. Così si trova assai conveniente escluderlo, negarlo, magari ucciderlo, come afferma la frase Zaratustra di Nietzsche già citata. Ma questo è un sentimento antico che troviamo già in Caino che dopo l'uccisione del fratello Abele cerca di sottrarsi allo sguardo di Dio andando ramingo per il mondo: "Uscito Caino dal cospetto del Signore, abitò fuggiasco nella regione che è all'oriente dell'Eden" (*Gen* 4, 16).

In sintesi le svariate ragioni che inducono a sposare la causa dell'ateismo possono ridursi a due: l'*inevidenza* e l'*inconvenienza*. La prima è di ordine teoretico, la seconda di ordine pratico.

Come abbiamo già rilevato in precedenza, l'esistenza di Dio non è immediatamente evidente, anzi ci sono vari elementi, come il male e la libertà dell'uomo che sembrano offuscare seriamente la sua realtà e renderla poco probabile. Ma oltre che inevidente l'esistenza di Dio può risultare anche sommamente inconveniente. Per essere liberi di assecondare i propri desideri, sfogare le proprie passioni, seguire i propri capricci senza il terrore di un Giustiziere celeste, conviene infatti che Dio non esista.

Per smentire l'ateismo e mettere al sicuro la verità di Dio, la sua esistenza, la sua presenza, la sua azione nel corso della storia è necessario dimostrare infondate le argomentazioni con le quali l'ateismo pretende di giustificarsi.

Perciò, secondo logica, ora dovremmo replicare alle ragioni dell'ateismo, ma preferiamo non impegnarci in un serrato dibattito su di queste. Seguiremo l'esempio di S. Tommaso, il quale prima di replicare alle obiezioni dell'ateismo, fa vedere che Dio c'è, che la sua esistenza si impone al riconoscimento della intelligenza per una serie di ragioni molto più plausibili di quelle addotte dagli atei per negarla.

Infatti, una volta assicurata e ribadita la verità di Dio, sarà molto più agevole dissipare quel velo di oscurità con cui la ragione l'ha circondata, rendendone difficile il riconoscimento.

Per questo motivo rimandiamo la replica agli argomenti dell'ateismo alla Seconda Parte, dopo la dimostrazione della esistenza di Dio.

Suggerimenti bibliografici

AA. VV., *Filosofia della religione. Storia e problemi*, Queriniana, Brescia 1988.

AA. VV., *L'incontro con Dio. Gli ostacoli odierni: materialismo ed edonismo*, a cura di A. Lobato, ESD, Bologna 1993.

AA. VV., *Religione e filosofia*, Morcelliana, Brescia 1971.

F. BERTOLDI, *De Lubac. Cristianesimo e modernità*, ESD, Bologna 1994.

J. M. BOCHENSKI, *La logica della religione*, Ubaldini, Roma 1967.

G. BUCARO, *Filosofia della religione*, Città Nuova, Roma 1986.

E. CHIOCCHETTI, *Religione e filosofia*, Vita e pensiero, Milano 1921.

F. C. COPLESTON, *Religione e filosofia*, Morcelliana, Brescia 1977.

G. CRISTALDI, *Prospettive di filosofia della religione*, Vita e pensiero, Milano 1980.

CH. DAWSON, *Cultura e religione*, Paoline, Alba 1948.

R. GUARDINI, *Fenomenologia e teoria della religione*, in *Scritti filosofici*, Fabbri, Milano 1964.

A. LANG, *Introduzione alla filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1969, 2ª ed.

I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Abete, Roma 1978, 2ª ed.

J. MARITAIN, *Religione e cultura*, Morcelliana, Brescia 1977, 3ª ed.

A. MASNOVO, *Filosofia verso la religione*, Vita e pensiero, Milano 1960, 5ª ed.

B. MINOZZI, *Introduzione allo studio della religione*, Vallecchi, Firenze 1970.

B. MONDIN, *Mito e religioni*, Massimo, Milano 1977.

M. OLIVETTI, *Filosofia della religione come problema storico*, CEDAM, Padova 1974.
U. PELLEGRINO, *Introduzione alla filosofia cristiana delle religioni*, Libreria Universitaria, Verona 1989.
G. RICONDA, *Filosofia della religione*, Edizioni di Filosofia, Torino 1970.
M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, Fratelli Fabbri, Milano 1970.
J. SCHMITZ, *Filosofia della religione*, Queriniana, Brescia 1988.
N. SMART, *Phenomenology of Religion*, Seabury, New York 1973.
A. N. TERRIN, *Spiegare o comprendere la religione*, Il Messaggero, Padova 1983.
A. VERGOTE, *Religione, fede, incredulità, Studio psicologico*, Paoline, Roma 1985.

Parte Seconda
Teologia filosofica

PREMESSA

La “seconda navigazione” che si realizza mediante la metafisica, se ha successo, si conclude sempre con la dimostrazione dell’esistenza di Dio. Così le “navigazioni” che noi abbiamo effettuato in precedenza con la metafisica del mondo, con la metafisica dell’ente e con la metafisica della Prima Persona ci hanno fornito di volta in volta importanti argomenti a favore della esistenza di Dio. Ma, come abbiamo più volte osservato, l’obiettivo della metafisica sia generale sia speciale non è quello di dimostrare l’esistenza di Dio, bensì di trovare una ragione sufficiente e una spiegazione adeguata di ciò che risulta radicalmente contingente e pertanto necessariamente causato, cioè l’ente finito (metafisica generale), l’ente corporeo (cosmologia), la persona umana (metafisica della Prima Persona).

Ora però è necessario che il problema dell’esistenza di Dio venga trattato esplicitamente e direttamente. Ed è giusto che ciò sia fatto a questo punto, dopo il trattato di filosofia della religione, perché la filosofia della religione ha come obiettivo ultimo quello di fornire una giustificazione critica ossia razionale e speculativa della religione, dimostrando la verità del suo oggetto. Così il problema di Dio non viene studiato in astratto, ma viene impiantato direttamente là dove l’uomo fa già esperienza di Dio, nella religione. La scienza, la politica, l’arte, la stessa metafisica non hanno bisogno di Dio. Di Dio ha assolutamente bisogno la religione, perché Dio è colui di cui e con cui essa tratta. Dell’esistenza di Dio ha bisogno il credente, non l’ateo. È lui che si deve garantire di non essere vittima di un’illusione, di un miraggio, di una vana utopia. Il credente si accerta di tutto ciò ricorrendo alla ragione, perché è compito della ragione vigilare sulla verità di quanto esperimenta e conosce l’uomo.

Affrontiamo dunque il mistero di Dio: esso verte su tre questioni primarie, esistenza, natura e operazioni di Dio, alle quali se ne affiancano altre due, ciò che la nostra intelligenza può conoscere di Dio e ciò che il nostro linguaggio può dire di Lui.

Ecco pertanto l'ordine della nostra trattazione: 1. esistenza di Dio; 2. natura e attributi di Dio; 3. conoscibilità di Dio; 4. limiti del linguaggio umano; 5. operazioni divine: creazione e provvidenza.

Prima però di addentrarci in questi argomenti può essere utile dare uno sguardo alle principali prove dell'esistenza di Dio, che sono state elaborate nel corso della storia della filosofia a partire da Platone.

RASSEGNA STORICA DELLE PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO

Il problema dell'esistenza di Dio è una linea di continuità che corre attraverso tutta la storia della filosofia, e non c'è filosofo degno di questo nome che non ne venga toccato seriamente. Così tracciare una mappa delle prove dell'esistenza di Dio equivale a delineare un quadro in cui figurano tutti i maggiori personaggi del mondo filosofico. Noi qui lo faremo necessariamente in modo assai conciso, limitandoci a segnalare per alcuni filosofi, che riteniamo i più rappresentativi, le rispettive prove dell'esistenza di Dio.

Del problema dell'esistenza e della natura di una suprema divinità già si occupano i presocratici, in particolare Senofane e Anassagora,[1] ma colui che formalizza per primo le prove dell'esistenza di Dio è Platone. A lui si deve la prima formulazione rigorosa della maggior parte delle argomentazioni che in seguito diventeranno le classiche "Vie" dell'esistenza di Dio.[2] "Platone è il grande apologista dell'esistenza di Dio. Il suo profondo senso etico lo incita a difendere questa verità trascendentale. Così si spiega il numero quasi eccessivo di argomenti che egli propone per provare che Dio esiste".[3]

PLATONE denuncia tre atteggiamenti contrari alla divinità, che il legislatore deve punire con severe sanzioni: 1) l'atteggiamento di chi "non crede nell'esistenza degli Dei"; 2) l'atteggiamento di chi "pur credendo nella loro esistenza, non pensa che si occupino degli uomini";

---

1) Cf. J. M. DORTA-DUQUE, *En torno a la existencia de Dios*, Santander 1955, pp. 8-13.

2) "Platone apre quell'alveo per il quale devono confluire le Cinque Vie di S. Tommaso. Inizia lo schizzo della sistematizzazione tomista" (*ibid.*, p. 34).

3) *Ibid.*, p. 15.

3) l'atteggiamento di chi, pur credendo nell'esistenza degli Dei, conduce una vita immorale, convinto di poter "placare l'ira divina, guadagnandone il favore per mezzo di sacrifici e di preghiere".[4]

Il buon legislatore, secondo Platone non può procedere con efficacia se prima non distrugge con solidi argomenti le posizioni degli atei e dei miscredenti, i quali "reputano la loro crassa ignoranza essere sapienza grandissima".[5] Ciò che urge anzitutto è mostrare con solidi argomenti l'esistenza degli Dei. E Platone lo fa con grande impegno e rigore nel decimo libro delle *Leggi* dove presenta in forma bene articolata la *prova dell'esistenza di Dio basata sul movimento*. Ecco i passaggi fondamentali dell'argomentazione: "Tutto nell'universo avviene per successivi svolgimenti e per passaggi da un movimento all'altro".[6] Però si danno due tipi di movimenti: "l'uno, movimento suscettivo di muovere altre cose, ma la cosa che dà il movimento non è capace di mettersi per suo conto in moto. L'altro, movimento proveniente appunto dalla cosa capace per se stessa d'un moto che all'altre cose anche si diffonde".[7] Ovviamente il secondo tipo di movimento è superiore al primo, "il movimento che muove se stesso (...) è primo per logico motivo, per origine e per importanza".[8] Pertanto "quando vi sia una prima cosa da se stessa mossa, capace di produrre in altra processo d'alterazione la quale seconda cosa ne trasformi un'altra e così per innumerabile serie procedendo: allora soltanto si avrà identificato il fondamentale principio di universale moto".[9] E tale principio originario d'ogni moto, che è esso stesso immoto, in quanto "si muove da sé medesimo", è il primo e supremo Motore, a cui spetta giustamente il nome di Dio (che Platone chiama anche "anima del mondo").

Altrove per provare l'esistenza di Dio Platone prende lo spunto da altri fenomeni: dal *fenomeno della causalità*, il quale comporta una

---

4) PLATONE, *Leggi*, X, 884 b.
5) *Ibid.*, 886 b.
6) *Ibid.*, 894 a.
7) *Ibid.*, 894 b.
8) *Ibid.*
9) *Ibid.*, 895 a.

prima causa incausata che sia la fonte di tutte le altre cause;[10] dal *fenomeno dell'ordine* il quale esige una Mente ordinatrice suprema;[11] dal *fenomeno dei gradi di perfezione*,[12] che esige un essere perfettissimo.

ARISTOTELE riprende da Platone due prove (quella dei gradi di perfezione e quella del divenire o movimento) ma conferisce loro una forma logica più rigorosa ricorrendo all'argomento sillogistico; "il problema dell'esistenza di Dio acquista in tal modo una forma rigorosamente apodittica".[13] Ecco per esempio la sua formulazione della *prova basata sui gradi di perfezione*: "Ovunque si danno gradi di bontà, c'è anche qualcosa di ottimo. Ora tra le cose che esistono constatiamo che ce ne sono alcune migliori delle altre. Pertanto esiste una cosa ottima, la quale è necessariamente divina".[14]

Con analogo procedimento, ma con tutta una lunga serie di passaggi sottili e meticolosi, Aristotele ripropone l'*argomento platonico del divenire* (del movimento) con cui dimostra l'esistenza di un Motore immobile, in base al principio, che "tutto ciò che si muove è mosso da altri" (*Apan to kinoumenon ananke apo tinos kineisthai*) e data l'impossibilità che nella serie dei motori si possa regredire all'infinito.[15]

Anche sul problema dell'esistenza di Dio come su tutti gli altri problemi filosofici fondamentali Platone ed Aristotele aprirono un solco indelebile, che è stato di aiuto a tutti i filosofi delle età posteriori. Ne trassero grande profitto soprattutto i filosofi cristiani: i Padri servendosi maggiormente di Platone, gli Scolastici di Aristotele.[16]

---

10) Cf. PLATONE, *Filebo*, 26 e; *Timeo* 27 c-28 c.
11) Cf. ID., *Filebo*, 28 c; *Fedone*, 97 b-98 c.
12) Cf. ID., *Convito*, 210-211.
13) J. M. DORTA-DUQUE, *op. cit.*, p. 39.
14) ARISTOTELE, *Dialogo sulla filosofia*, III, frag. 16.
15) Cf. ID., *Fisica*, VIII, 4 e *Metafisica*, XII, 7.
16) "Attraverso Platone e Aristotele tutta la filosofia cristiana e medievale accolse il tesoro inestimabile di una scienza filosofica su Dio. Aristotele trasmette ai posteri un'argomentazione più solida e completa di quella di Platone. Ma la teologia di Platone è più varia, efficace e affascinante di quella dello Stagirita. Per questo non ci deve stupire più di tanto il vedere come molti dei Santi Padri della Chiesa preferirono come guida Platone. Lo spirito religioso ed etico della sua dottrina la rendono preferibile e più in sintonia con gli insegnamenti evangelici. La teologia di Platone è più morale; quella di Aristotele più razionale. Perciò entrambi i filoni verranno a confluire in S. Tommaso d'Aquino" (J. M. DORTA-DUQUE, *op. cit.*, p. 61).

FILONE ALESSANDRINO, un giudeo del I sec. d. C., inizia quell'opera di approfondimento della Sacra Scrittura mediante la filosofia greca, che sarà poi proseguita e completata dai Padri e dai Dottori della Chiesa. Gran parte delle sue categorie filosofiche provengono da Platone. Platoniche sono anche le sue prove dell'esistenza di Dio, in particolare quella dell'ordine.[17] Una certa originalità si riscontra nella *prova basata sull'analogia* tra la costituzione dell'uomo e la struttura dell'universo; ora, poiché l'uomo oltre al corpo possiede anche un'anima, a cui spetta il governo del corpo, si deve arguire che altrettanto succede nell'universo poiché è assurdo che "l'opera più bella, più grande, più perfetta, di cui tutte le altre cose non sono che una parte sia senza un sovrano che lo tenga riunito e lo governi con giustizia. Che tale sovrano sia invisibile non ti deve sorprendere, perché lo spirito che è in te è altrettanto invisibile".[18]

PLOTINO è il filosofo dell'UNO. Questo a suo avviso è l'unico nome con cui si può designare correttamente il principio primo di tutte le cose. Così nella sua filosofia la prova dell'esistenza di Dio viene logicamente orchestrata secondo il linguaggio dell'unità. Il Principio su cui si basa l'argomentazione plotiniana è il seguente: "la molteplicità presuppone ed esige l'unicità". Posto questo principio ci si domanda: "Qual è l'agente che è semplice e anteriore alla molteplicità ed è causa del suo essere e dell'essere di questo modo multiplo e origine del numero?". Ed ecco la risposta di Plotino: "È necessario che prima del molteplice esista l'Uno, dal quale procede il molteplice: dato che l'Uno è il principio di qualsiasi numero".[19]

Per provare l'esistenza di Dio oltre alle classiche vie platoniche dell'ordine[20] e dei gradi di perfezione[21] S. AGOSTINO si serve di una nuova via che è diventata la celebre *Via della verità*. Essa assume come fenomeno iniziale la presenza di verità immutabili, eterne, nel-

---

17) Cf. FILONE, *De specialibus legibus* I, 6, 33-35.
18) ID., *De Abrahamo* 16, 75.
19) PLOTINO, *Enneadi* V, 3, 12.
20) Cf. S. AGOSTINO, *De libero arbitrio* II, 16, 42-43.
21) Cf. ID., *De Trinitate* VIII, 39 4-5.

la nostra mente. Agostino osserva che verità dotate di immutabilità ed eternità non possono essere il frutto di un'intelligenza mutevole e soggetta al tempo qual è la mente umana; la loro origine non può essere che trascendente, da una Verità eterna sussistente, che è Dio stesso. Infatti "se c'è qualcosa di più elevato della verità, allora è quella cosa che è Dio, ma se invece non c'è nulla di più nobile, allora è la verità stessa ad essere Dio. In ogni caso non puoi negare che Dio esiste".[22]

S. ANSELMO D'AOSTA ha legato il suo nome alla prima formulazione di una nuova prova che più tardi sarà chiamata *prova ontologica*, la cui caratteristica principale è di non assumere come punto di partenza qualche fenomeno empirico (il movimento, l'ordine, i gradi di perfezione, la contingenza ecc.) bensì l'idea stessa di Dio e, quindi, di far vedere che a quella idea corrisponde necessariamente una realtà effettiva, un essere sussistente. Ecco la prova della ingegnosa formulazione elaborata da S. Anselmo:

> "Dio è per definizione colui di cui non si può pensare nulla di più grande (*quo maius cogitari nequit*). Ma colui di cui non si può pensare nulla di più grande non può esistere solo nell'intelletto. Giacché, se fosse solo nell'intelletto se ne potrebbe pensare uno che fosse anche nella realtà, e questo sarebbe ancora di più. Se dunque ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore fosse nel solo intelletto, ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore sarebbe, invece, ciò di cui si può pensare qualcosa di maggiore. Ma certamente questo è impossibile. Quindi non c'è dubbio che ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore esiste sia nell'intelletto sia nella realtà".[23]

MAIMONIDE, massimo esponente della scolastica ebraica (m. 1204) per provare l'esistenza di Dio adduce quattro prove: la prima si basa sulla causalità, la seconda sul divenire, la terza sulla contingenza, la quarta *sulla potenzialità*. Data la sua novità quest'ultima merita d'essere riportata per esteso:

---

22) ID., *De libero arbitrio* II, 3, 15.
23) S. ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion* 2.

> "Noi constatiamo che le cose passano dalla potenza all'atto. Ma laddove c'è passaggio dalla potenza all'atto deve intervenire un agente esterno (...). Ma nella serie degli agenti non si può regredire all'infinito. Dobbiamo così risalire a una causa del passaggio dallo stato di potenzialità a quello di attualità, che è stabile e non comporta nessuna potenzialità. Nell'essenza di tale causa nulla esiste potenzialmente, ma tutto è pura attualità. Questo essere che esiste attualmente in forza della sua stessa essenza è Dio".[24]

Di S. Tommaso d'Aquino sono universalmente note le "Cinque Vie" (basate rispettivamente sul divenire, sulla causalità seconda, sulla contingenza, sui gradi di perfezione e sul finalismo). Eppure non è questo il contributo originale di S. Tommaso al primo problema della teodicea (il problema dell'esistenza di Dio) perché anche se formulate con maggior rigore e chiarezza sono tutte prove che, come è facile vedere, hanno già una lunga storia. S. Tommaso le ha dunque soltanto perfezionate. Ma S. Tommaso ha dato anche un suo contributo originale: egli, creandosi un'originalissima filosofia dell'essere, si è anche aperto una nuova via per salire a Dio, che si inquadra coerentemente nel contesto di tale filosofia. Così la via dei gradi di perfezione viene raccordata direttamente con l'essere e diviene la via dei gradi di perfezione dell'essere; la via della contingenza diviene la via della contingenza dell'ente; la via della partecipazione diviene *via della partecipazione alla perfezione dell'essere*, che è la massima perfezione, la *perfectio omnium perfectionum*. Ecco il testo in cui S. Tommaso espone quest'ultima Via:

> "Tutto ciò che è qualcosa per partecipazione rimanda a un altro che sia la stessa cosa per essenza come a suo principio supremo. Per es., tutte le cose calde per partecipazione si riducono al fuoco il quale è caldo per essenza. Ora, dato che tutte le cose che sono partecipano all'essere e sono enti per partecipazione, occorre che in cima a tutte le cose ci sia qualcosa che

---

24) Maimonide, *Guida perplexorum*, II, 1.

> sia essere in virtù della sua stessa essenza, ossia che la sua essenza sia l'essere stesso. Questa cosa è Dio, il quale è causa sufficientissima, degnissima e perfettissima di tutte le cose: da lui tutte le cose che esistono partecipano all'essere".[25]

DUNS SCOTO è l'autore di una singolare argomentazione basata sulla *effettibilità*. Essa assume come dato di partenza non il fatto che nel mondo c'è qualcosa di causato, bensì che *aliquod ens est effectibile* (vi è qualcosa di producibile). Ora - argomenta Duns Scoto - ciò che è producibile non può essere prodotto da sé e quanto meno dal nulla; deve dunque essere prodotto da un altro, e siccome non si può regredire all'infinito, si deve giungere a una causa prima, e veramente prima in tutti gli ordini di casualità, e quindi non soltanto nell'ordine della causalità efficiente ma anche in quelli della causalità formale e finale. Tale causa infinita e suprema non può essere che Dio.[26]

CARTESIO prova l'esistenza di Dia sia *a posteriori* (basandosi sulla contingenza e sui gradi di perfezione) sia *a priori* (basandosi sull'idea di Dio). Nella prova *a priori* anziché dal concetto di grandezza (come aveva fatto S. Anselmo), Cartesio muove dal *concetto di perfezione*: Dio viene definito come essere perfettissimo, ma per essere veramente tale egli deve esistere. Ecco il celebre testo cartesiano:

> "Tornando a esaminare l'idea che avevo di un essere perfetto, trovavo che l'esistenza vi era compresa allo stesso modo che è compreso che nell'idea di triangolo i suoi tre angoli sono uguali a due retti, o in quella di una sfera che tutte le sue parti sono equidistanti dal centro, ed anche più evidentemente; e che per conseguenza è altrettanto certo che Dio, che è questo Essere perfetto, è o esiste, quanto potrebbe esserlo qualunque dimostrazione di geometria".[27]

---

25) S. TOMMASO D'AQUINO, *In evangelium Joannis*, Prol., n. 5 (ed. Marietti, 1952).

26) Cf. DUNS SCOTO, *Opus oxoniense* I, d. 2.

27) CARTESIO, *Meditazioni* IV, 1. Nei *Principi della filosofia* Cartesio costruisce la prova *a priori* partendo dall'idea di infinito anziché da quella di perfetto. Ecco, in breve, l'argomento: l'idea di una sostanza infinita che noi abbiamo non può essere prodotta da noi, che siamo sostanze finite, ma dalla stessa sostanza infinita.

SPINOZA dell'esistenza di Dio, che è definito come sostanza, dà una dimostrazione *a priori*, muovendo cioè dal *concetto* stesso *di sostanza*:

> "Dio, cioè la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime una essenza eterna e infinita, esiste necessariamente (...). Infatti esiste necessariamente ciò di cui non si dà alcuna ragione né causa che impedisca che esso esista. Se pertanto non si può dare alcuna ragione né causa che impedisca che Dio esiste o che sopprima la sua esistenza, si deve senz'altro concludere che egli necessariamente esiste. Ma se si desse una tale ragione o causa, essa dovrebbe trovarsi o nella stessa natura di Dio o fuori di essa, ossia in un'altra sostanza di diversa natura. Ché se fosse della medesima natura, per ciò si concederebbe che Dio esiste. Ma la sostanza che fosse di diversa natura, non potrebbe avere niente in comune con Dio e così non potrebbe né porre né togliere la sua esistenza (...). Dunque né in Dio, né fuori di Dio si dà alcuna causa o ragione, che tolga la sua esistenza, e perciò Dio esiste necessariamente".[28]

Anche per LEIBNIZ, che pure si avvale della prova delle verità eterne e della prova della contingenza, l'argomento più solido e più convincente per provare l'esistenza di Dio è quello ontologico, il quale assume come punto di partenza la definizione di Dio. Però mentre Cartesio aveva concepito Dio come l'essere perfettissimo e Spinoza come sostanza, Leibniz lo considera come *possibilità* e fa poi vedere che si tratta di una possibilità singolarissima, l'unica possibilità che implica necessariamente l'esistenza. In effetti "soltanto Dio (o l'Essere necessario) ha questo privilegio, che, se è possibile, deve esistere".[29] Ora, una possibilità che non includa nessun limite, nessuna negazione e nessuna contraddizione, implica l'esistenza; ma Dio è precisamente tale possibilità: quindi Dio esiste.

---

28) B. SPINOZA, *Etica* I, prop. XI.
29) G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, par. 45.

VICO basa la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio sulla storia. Il corso delle vicende umane (la storia) secondo Vico non è caotico bensì ordinato (come è ordinato il mondo della natura), cioè accade secondo un piano ben definito, il quale rispecchia un *piano ideale eterno* (di cui quello storico è la partecipazione concreta temporale). Perciò l'ordine storico attesta l'esistenza di un Ordinatore provvidenziale, Dio. Così la vera storia diviene per Vico "una dimostrazione, per così dire, di fatto storico della provvidenza perché è una storia degli ordini che quella, senza veruno umano scorgimento o consiglio, ha dato a questa gran città del genere umano: ché, quantunque questo mondo sia stato creato in tempo e particolare, però gli ordini ch'ella v'ha posto sono universali ed eterni" (*Scienza Nuova*).

KANT distingue nella ragione umana due funzioni principali, una speculativa (teoretica) e una pratica. In base alla sua dottrina della conoscenza la quale non consente alla nostra intelligenza di oltrepassare il mondo dei fenomeni, Kant conclude che qualsiasi argomentazione intesa a provare l'esistenza di Dio come "cosa in sé" cade necessariamente in qualche paralogismo più o meno grossolano. Così Kant mostra l'inconsistenza dei tre tipi principali di prove della esistenza di Dio: ontologico, cosmologico, teologico. Ma ciò che risulta impossibile alla ragione speculativa egli lo ritiene fattibile dalla ragione pratica, in quanto questa postula, oltre alla libertà e alla immortalità, anche l'esistenza di Dio quale *supremo fondamento dell'ordine morale*. Scrive Kant:

> "Nella precedente analisi la legge morale ha condotto alla necessità che l'elemento primo del sommo bene - la moralità - sia completo, e perciò al postulato della immortalità. Appunto questa legge conduce alla possibilità anche del secondo elemento del sommo bene, cioè al presupposto dell'esistenza di una delle cause adeguate a questo effetto, all'esistenza di Dio, come elemento necessario della possibilità del sommo bene (...) infatti la felicità è la situazione di un essere razionale in cui tutto va secondo il suo desiderio e i suoi voleri, e si fonda perciò sulla condizione che il complesso dei suoi fini e il motivo determinante della sua volontà coincidano con la natura. Ora, la legge morale comanda in virtù di motivi che devono essere

> del tutto indipendenti dalla natura (...). Dunque nella legge morale non vi è il minimo fondamento di una connessione necessaria tra la moralità e la felicità proporzionata a questa. Eppure nel problema pratico della ragione una connessione siffatta viene postulata come necessaria (...). Quindi postulare la necessità del sommo bene derivato (cioè della massima bontà dell'uomo) significa postulare insieme la realtà di un sommo bene, originario e cioè Dio".[30]

In un tempo in cui le prove dell'esistenza di Dio, dopo la critica di Kant "erano cadute in tale discredito da passare come qualcosa di antiquato",[31] Hegel, il quale diversamente da Kant non limita la conoscenza umana ai fenomeni, ma la ritiene capace di attingere l'essere stesso, decide di occuparsi nuovamente di queste prove e, nella loro articolazione metafisica fondamentale come ascesa dal contingente all'Assoluto, le trova sostanzialmente valide, perché sono espressione emblematica della razionalità:

> "Le così dette prove dell'esistenza di Dio sono da considerare soltanto come descrizioni e analisi del procedimento dello spirito che è pensante e pensa il sensibile. L'elevarsi del pensiero oltre il sensibile, l'andare oltre il finito verso l'infinito, il *salto* che si compie rompendo la serie delle cose sensibili verso il soprasensibile - tutto questo è il pensare stesso, è *soltanto pensare*. Se non si compie questo trapasso è come dire che non si debba pensare. E infatti le bestie non compiono questo trapasso; si arrestano alla sensazione, all'intuizione sensibile; e perciò non hanno religione".[32]

Però Hegel ha delle riserve nei confronti delle tradizionali prove cosmologiche in quanto, a suo avviso, non sottolineano sufficientemente l'aspetto negativo della contingenza. Esse partono dal mondo come un realtà consistente, che rimane se stessa anche quando da

---

30) I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Parte Prima, L. II, c. 2, 5.
31) G. W. F. Hegel, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 24.
32) Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, par. 50.

essa ci si sia elevati verso il soprasensibile; però hanno il difetto di non sottolineare il momento della negazione che è implicito nella elevazione del mondo a Dio; "infatti nell'essere il mondo *contingente*, è implicito che esso è *caduco*, apparente e per sé nullo (*Nichtiges*) (...) non è vero essere, non è verità assoluta, e che questa è al di là di quella apparenza, solo in Dio; Dio solo è il vero essere". Ma c'è anche una seconda carenza nelle prove cosmologiche: secondo Hegel non consentono di raggiungere un vero concetto di Dio; al massimo arrivano a un'idea di Dio come causa prima o come ordinatore supremo. Per questo motivo Hegel dà la sua preferenza alla *prova ontologica*: "Solo la natura spirituale di Dio è il punto di partenza più degno e vero per il pensiero dell'Assoluto". E il concetto di Dio è esattamente quello in cui si dà perfetta identità tra concetto ed essere.

Anche ROSMINI, che non rifiuta gli argomenti *a posteriori*, è convinto che l'argomento più solido per raggiungere Dio è quello che parte dell'*a priori dell'essere ideale*. Questo infatti possiede le seguenti caratteristiche: universalità, necessità, eternità, proprietà queste che le entità reali, ivi compresa la mente umana, particolari, contingenti, temporali, non possono spiegare. Solo una mente (e un essere) che ha la proprietà della totalità di perfezione, necessità, eternità, è in grado di spiegare l'*a priori* che illumina la mente umana. Proprio perché si tratta di un Ente necessario, che è l'Essere per essenza, di fronte agli enti finiti, che hanno l'essere: Dio dove essere posto come creatore trascendente la totalità del mondo.[33]

BLONDEL opera una revisione in direzione "immanentistica" (cioè secondo le istanze del metodo dell'immanenza) ed esistenziale delle prove dell'esistenza di Dio e, così, fa vedere che Dio è richiesto dall'essere stesso dell'uomo sia se viene visto nella sua costituzione ontologica sia se è considerato nella sue operazioni spirituali (conoscenza e volontà). C'è infatti in tutto l'uomo una tensione verso una realizzazione piena, completa che egli da solo non si può procurare né nell'ordine dell'essere né nell'ordine della verità e del bene. Così

---

33) Cf. A. ROSMINI, *Teosofia*, Ediz. nazionale, VII, p. 214 ss.

la tensione verso l'essere, la verità e il bene da una parte e la impossibilità di portarla a compimento, dall'altra, rimandano necessariamente al Trascendente, Dio, che è l'essere supremo, la verità infinita, il bene perfetto. Ecco come si esprime lo stesso Blondel in una celebre pagina dell'*Azione*:

> "L'azione è in perpetuo divenire, come travagliata dall'aspirazione di una crescita infinita. Noi siamo costretti a voler divenire ciò che da noi stessi non possiamo raggiungere né possedere (...). È perché ho l'ambizione d'essere infinitamente che sento la mia impotenza: io non mi sono fatto, non posso ciò che voglio, sono costretto a superarmi (...). Ora, questa spinta verso l'infinito, che dilata continuamente la mia azione, è Dio. Egli non ha altra ragion d'essere per noi che perché è ciò che noi non possiamo essere né fare con le sole nostre forze".[34]

BONTADINI ha cercato di riorganizzare l'argomento cosmologico evidenziando la *contraddittorietà del divenire*, contraddittorietà che può essere tolta soltanto dal *teorema della creazione*. Infatti

> "il *non* che affetta il divenire iniettandogli la contraddizione (il non essere di un certo essere), nella prospettiva creazionistica si traduce nel positivo dell'atto creatore (autore sia della positività come della negatività che si riscontrano nel creato) ... La creazione pertanto è condizione sufficiente per il toglimento della contraddizione. E in quanto è il riporto dello stesso negativo al puro positivo è anche condizione necessaria".[35]

MARITAIN, come aristotelico-tomista, apprezza e valorizza le Cinque Vie dell'Aquinate ma, per altro verso, sagace interprete delle istanze dell'uomo moderno - segnatamente dell'esigenza di attingere l'oggetto conoscibile, con agilità e immediatezza, - formula un modo nuovo (una "sesta Via") più conveniente ad esse. Per giungere a Dio - asserisce Maritain - possiamo valerci, oltre che di un argomento di

---

34) M. BLONDEL, *L'action*, Paris 1893, pp. 353-354.
35) G. BONTADINI, "A distanza di trentatré anni", in AA. VV., *Metafisica, oggi*, Brescia 1983, p. 208.

tipo tecnico (secondo il modello delle vie tomistiche) anche di un *ragionamento naturale* di tipo intuitivo, "irresistibilmente mantenuto e vivificato, da un capo all'altro, nel lampo intellettuale dell'intuizione dell'esistenza". In questo lampo intuitivo, infatti, il mio pensiero, con rapidità estrema, compie, per così dire, tre balzi, intimamente legati fra loro: mi pongo dinanzi all'esistenza attuale delle cose, totalmente da me indipendenti; scorgo la mia esistenza come un evento in cui non ho parte alcuna, perché insidiato, abitato quasi dal nulla e dalla morte; infine mi porto da quest'esistenza minacciata a un'esistenza assoluta, irrefragabile, completamente libera dal nulla e dalla morte, ancora indeterminata, però: un'esistenza, forse, nelle cose, o, forse, trascendente. Scrive Maritain:

> "Allora un ragionamento pronto, spontaneo, naturale come un'intuizione (e, di fatto, più o meno implicito in essa), sorge immediatamente quasi frutto necessario di tale appercezione primordiale, imposto dalla sua luce e sotto di essa. Ragionamento senza parole: si rischia di tradirne la concentrazione, la rapidità, esprimendolo in modo articolato. Vedo, pertanto, che il mio essere, dapprima è soggetto alla morte e, in secondo luogo, dipende dall'intera natura del tutto universale di cui sono parte; e che l'Essere-con-il-nulla, com'è il mio proprio essere, implica, per esistere, l'Essere-senza-il-nulla, quella esistenza assoluta che ho confusamente percepito come avvolta nella mia primordiale intuizione dell'esistenza; e vede che il tutto universale di cui sono parte è, a sua volta, Essere-con-il-nulla per il fatto stesso che ne sono parte; così che, infine, non esistendo da se stesso il tutto universale, vi è un altro Tutto - separato - un altro Essere trascendente, autosufficiente, inconoscibile nella sua natura, e attivante tutti gli esseri: l'Essere-senza-il-nulla, cioè l'Essere da sé. Così il dinamismo interno dell'intuizione della esistenza, o del valore intelligibile dell'Essere, mi fa vedere che l'Esistenza assoluta o l'Essere-senza-il-nulla trascende l'intera natura e mi mette di fronte alla esistenza di Dio".

Come precisa lo stesso Maritain, qui non si tratta di un modo nuovo di accostarsi a Dio:

> "è l'eterna via della ragione umana per avvicinarsi a Dio. Quel che vi è di nuovo è il modo con cui lo spirito moderno è diventato cosciente della semplicità e del potere liberatore, del carattere naturale, e in qualche modo intuitivo di questo approccio eterno".[36]

La nostra rassegna delle prove dell'esistenza di Dio è necessariamente incompleta (abbiamo omesso, per es., Boezio, Giovanni Damasceno, Alberto Magno, Cusano, Malebranche, Gioberti, Teilhard de Chardin, che pure si sono occupati di questo problema in modo particolare). Ma nel nostro quadro figurano tutti gli autori maggiori e i principali tentativi di rendere obiettivamente certo e rigoroso quanto risulta già ovvio alla coscienza religiosa universale, l'esistenza di Dio.

Classificazione delle prove

Come risulta anche dalla nostra piccola mappa storica, della esistenza di Dio si possono elaborare innumerevoli prove. In questo caso è proprio vero il motto: "Tutte le strade conducono a Roma". Infatti ogni traccia di ordine cosmico e di contingenza radicale, se viene seguita attentamente conduce fino a Dio; ma anche qualsiasi idea trascendentale (bontà, verità, bellezza, unità, essere ecc.) se esplorata accuratamente rivela l'esistenza di Dio.

Kant ha tentato di porre ordine nelle prove dell'esistenza di Dio e le ha ridotte a tre tipi: prova *ontologica*, la quale si basa sulla idea di Dio: così la sua esistenza è ricavata dalla sua essenza; prova *cosmologica*, che si basa sul principio di causalità e sul fenomeno del divenire; prova *teleologica*, che si basa sull'ordine delle cose e sul principio di finalità. Ma questa divisione è discutibile sia per il numero dei tipi, perché la prova teleologica non è che una variante della prova cosmologica; sia per la denominazione data al primo tipo, perché il termine ontologico propriamente non si riferisce all'essenza bensì all'essere di una cosa. Più propriamente questo tipo di prove va qualificato come *a priori* e non come ontologico.

---

36) J. Maritain, *Raison et raisons*, Paris 1947, pp. 171-173.

Noi sappiamo che le metafisiche si possono costruire in due modi: dall'alto oppure dal basso. Procedono dall'alto quelle che assumono come punto di partenza l'idea dell'Assoluto, del Principio primo e da esso derivano tutte le altre realtà. Il punto di partenza può essere l'Uno, la Sostanza, la Monade, lo Spirito, il Bene, il Vero, il Perfetto ecc. Procedono dal basso le metafisiche che assumono come punto di partenza le cose sensibili, i fenomeni materiali, la realtà umana, il divenire, la storia ecc. e cercando le loro ragioni ultime risalgono fino al Principio primo, l'Assoluto.

Nelle metafisiche costruite dall'alto, l'esistenza di Dio - il Principio primo - è argomentata *a priori*, essa viene posta e confermata per prima; mentre in quelle costruite dal basso, l'esistenza di Dio è dimostrata *a posteriori*: essa viene posta per ultima. Seguendo il linguaggio di Kant, che, però, come abbiamo visto, non è affatto appropriato, le prove *a priori* sono quelle ontologiche, e quelle *a posteriori* cosmologiche. La distinzione tra prove *a priori* (o *propter quid*) e *a posteriori* (o *quia*) era nota anche a S. Tommaso, il quale considera *a priori* la prova di S. Anselmo basata sulla definizione "*id quo maius cogitari nequit*". Ma il quadro delle prove sia ontologiche sia cosmologiche è molto più ampio di quello che S. Tommaso ci presenta nella *Summa Theologiae*. Infatti l'esempio di S. Anselmo sarà seguito da molti filosofi moderni (Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Hegel, Rosmini ecc.), che hanno elaborato molte varianti della prova *a priori*. Anche il gruppo delle prove *a posteriori* si è ampliato considerevolmente assumendo in molti casi come punto di partenza l'uomo anziché il mondo. Così alle classiche *Cinque Vie* cosmologiche di S. Tommaso - che restano sempre vie esemplari per tutti i tempi - si sono affiancate molte vie antropologiche.

Ecco pertanto la classificazione delle vie su cui baseremo il nostro studio: vie *a priori* o ontologiche (nel senso kantiano) e vie *a posteriori* che divideremo in cosmologiche e antropologiche.

LE PROVE ONTOLOGICHE

Nel precedente capitolo tracciando il quadro storico delle prove dell'esistenza di Dio abbiamo visto che, a cominciare da S. Anselmo, molti pensatori hanno cercato di provare l'esistenza di Dio non partendo da qualche fenomeno di questo mondo (cioè *a posteriori*) bensì dalla idea (essenza) stessa di Dio (*a priori*). A questo tipo di argomentazione si è soliti dare il nome di *prova* (argomento) *ontologica*.[1] Questa designazione, di per sé, è molto ambigua, perché se si fa attenzione al significato etimologico del termine "ontologia" risulta che esso si riferisce all'essere (in greco significa studio-*logos* dell'essere-*on*) e non al pensiero (idea). Tuttavia, dato che l'espressione "prova ontologica" ha ricevuto una consacrazione secolare, la conserviamo anche noi. Però noi usiamo il termine "ontologico" secondo un senso che rispetta maggiormente il significato originario del termine: ontologico per noi esprime tutto ciò che si riferisce all'essere, quindi sia all'essenza sia all'esistenza. Così possiamo distinguere *due tipi di prove ontologiche*: il tipo anselmiano (che è quello che normalmente va sotto il nome di prova ontologica) che muove dall'essenza di Dio; e il tipo tomistico che si fonda sull'essere, e muovendo dall'essere degli enti raggiunge l'essere sussistente, Dio. C'è profonda diversità tra i due tipi; perché, mentre quello anselmiano è essenzialmente *a priori*, quello tomistico è *a posteriori*.

Esaminiamo anzitutto la prova ontologica anselmiana.

---

1) L'espressione "prova ontologica" fu introdotta da Christian Wolff (1679-1754).

La prova ontologica di S. Anselmo

S. Anselmo d'Aosta (1033-1109), il massimo pensatore del secolo XI, affronta la questione dell'esistenza di Dio in due opere: il *Monologion* e il *Proslogion*. Nel *Monologion* egli ricorre alle argomentazioni tradizionali, basate sulla contingenza degli esseri finiti e sui gradi di perfezione. In seguito ebbe una improvvisa intuizione che gli sembrò eliminare tutti i passaggi più oscuri che si incontrano nelle vie *a posteriori* e dissipare, in tal modo, tutti i dubbi dell'ateo: l'intuizione che l'esistenza è già inclusa immediatamente nell'idea stessa di Dio. Questi, infatti, è per definizione il massimo, il più grande di tutti e nulla può essere concepito come più grande di lui; ma per essere davvero tale egli deve esistere; perciò chi pensa Dio, se vuole essere coerente, non può non pensarlo che come esistente. Anselmo espose questa nuova argomentazione nel *Proslogion*, di cui vale la pena di leggere insieme il brano più significativo:

> "L'idea che tutti abbiamo di Dio (compreso l'ateo) è quella di un essere tale di cui non si può pensare uno maggiore (*quo maius cogitari nequit*). Ora ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore non può essere solo nell'intelletto. Giacché se fosse solo nell'intelletto se ne potrebbe pensare uno che fosse maggiore anche nella realtà, e questo sarebbe ancora di più. Se dunque ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore fosse nel solo intelletto, ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore sarebbe, invece, ciò di cui si può pensare qualcosa di maggiore. Ma certamente questo è qualcosa di impossibile. Quindi non c'è dubbio che ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore esiste sia nell'intelletto sia nella realtà".[2]

---

2) S. ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion* 2. Più avanti, nel cap. 3, Anselmo osserva che un'essenza di cui è possibile la non-esistenza è meno perfetta di un'essenza la cui non-esistenza è impossibile. Da ciò deriva che chiunque ritenga di un ente che la sua essenza potrebbe anche non esistere, non pensa affatto all'*id quo maius cogitari nequit* e non comprende che cosa sia questa essenza e proprio per questo la tratta come un'altra qualunque natura della quale è di fatto possibile sia che esista realmente come anche che sia soltanto possibile.

La strada aperta da S. Anselmo apparve assai promettente e in seguito fu percorsa da molti pensatori sia nel medioevo sia nell'epoca moderna, modificando di volta in volta il costitutivo metafisico dell'essenza divina da cui far scaturire la esistenza di Dio. Così per Bonaventura il costitutivo è l'ente, per Scoto l'infinito, per Cartesio è la perfezione, per Spinoza la sostanza, per Leibniz la possibilità, per Rosmini l'essere. Il procedimento, però, in tutti i casi è lo stesso: si parte dall'Idea di Dio (definito come il massimo, l'infinito, il perfetto, il possibile incondizionato, l'essere ecc.) per evidenziarne la sua oggettiva, effettiva, sussistente realtà.

Qui noi ci limitiamo a discutere la formula anselmiana che rappresenta il prototipo di tutte le prove ontologiche fondate sull'essenza di Dio.[3]

L'originalità dell'argomento di S. Anselmo consiste nel fatto che l'esistenza di Dio non viene riconosciuta per mezzo di un itinerario di pensiero che passa attraverso il mondo, ma è derivata dalla semplice conoscenza dell'essenza divina.[4] L'argomento si fonda su due principi:

- ciò che esiste nella realtà è maggiore e più perfetto di ciò che esiste soltanto nel pensiero;
- affermare che non esiste nella sfera del reale ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore implica una contraddizione, perché significa ammettere e non ammettere nello stesso tempo che si possa pensarne uno maggiore, cioè esistente nella realtà.

L'argomento anselmiano è decisamente brillante, e a molti insigni filosofi (Bonaventura, Cartesio, Leibniz, Rosmini, Hegel ecc.) è parso corretto, ma non a tutti. Il primo a metterlo in discussione fu il monaco Gaunilone, un contemporaneo di S. Anselmo. Gaunilone

---

3) Contrariamente a quanto sostiene Karl Barth (cf. *Fides quaerens intellectum*) il quale non riconosce valore filosofico all'argomento di S. Anselmo ma semplicemente teologico, noi prendiamo la prova come esemplificazione di un modo di argomentare l'esistenza di Dio in cui ci si avvale del puro raziocinio speculativo. Indipendentemente dal fatto che Anselmo presenti l'argomento in un contesto teologico.

4) Cf. J. SEIFERT, *Essere e persona*, Vita e pensiero, Milano 1989, pp. 552 ss.

scrisse all'autore del *Proslogion* che, ammesso che si abbia il concetto di Dio come di un essere immensamente grande, da tale concetto non si può dedurne l'esistenza, come non si può dedurre dal concetto di un'isola perfettissima l'esistenza dell'isola. Anselmo rispose a Gaunilone che di un'isola fantastica, anche se concepita come perfetta, non si può dire che sia ciò di cui non si può pensare nulla di più perfetto; perciò, dalla possibilità di pensarla non segue la sua realtà, come invece segue dalla semplice possibilità di pensare Dio come l'essere più perfetto di tutti. Ma allora Gaunilone tornò alla carica, mettendo in dubbio la possibilità da parte della mente umana di farsi un'idea positiva dell'*id quo maius cogitari nequit*. E qui il monaco affrontava un argomento veramente cruciale: l'uomo possiede davvero l'idea dell'*id quo maius cogitari nequit* prima di averne dimostrata l'esistenza o di averla creduta accettandola dalla Rivelazione? L'idea di una cosa si ottiene infatti dall'esperienza o della cosa stessa o di un'altra simile; ora, a proposito di Dio *neque rem ipsam novi neque ex alia possum conicere simili* (non conosco direttamente la sua realtà né posso ricavarla da un'altra cosa che gli rassomigli).

In seguito le critiche di Gaunilone furono riprese e sviluppate ulteriormente da altri due grandissimi pensatori: S. Tommaso e Kant.

Secondo Tommaso il passaggio dall'idea di Dio (nella versione anselmiana dell'*id quo maius cogitari nequit*) alla sua esistenza extramentale non è legittimo, a meno che non si supponga già data tale esistenza "*nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari nequit*".[5] E la ragione è che sebbene l'essere appartenga necessariamente all'essenza divina, tuttavia tale appartenenza costituisce una verità *nota quoad se* (evidente in se stessa), ma non *quoad nos* (rispetto a noi):[6] essa cioè è immediatamente evidente per chi intuisce l'essenza divina come è in sé; ma non per chi di tale intuizione è sprovvisto. È il caso appunto del nostro intelletto che a Dio può pervenire solo "*ex effectibus eius... ratiocinando*".[7]

---

5) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a.1, ad 2.
6) Cf. *ibid.*, a. 1.
7) ID., *Summa contra Gentiles*, I, 11.

Come si vede, S. Tommaso ribadisce la riserva sollevata da Gaunilone: l'argomento avrebbe valore se si possedesse un concetto quidditativo di Dio. Ma è esattamente ciò che nessun uomo in questa vita è in grado di ottenere. Per cui Dio non è *id quo maius cogitari nequit* bensì *id quod cogitari nequit*: è colui che non può essere assolutamente concettualizzato. E così l'ultimo passo della nostra conoscenza di Dio è nel riconoscere che non lo conosciamo (*quod sciat se Deum nescire*); in quanto conosciamo che ciò che Dio è eccede tutto ciò che di lui possiamo comprendere.[8] E ancora:

"alla fine della nostra conoscenza, conosciamo Dio come ignoto (*Deum tamquam ignotum cognoscimus*); perché proprio allora si sperimenta che la mente è progredita al massimo della conoscenza, quando conosce che l'essenza di Dio è al di sopra di tutto ciò che essa può apprendere nello *stato della via*. Di conseguenza: *rimane ignoto cosa è Dio, ma si sa che Egli è*".[9]

Secondo S. Tommaso l'esistenza di Dio è certamente attingibile non però attraverso l'intuizione della sua essenza (con la quale si identifica), ma *ratiocinando*, ossia riflettendo sui fenomeni di questo mondo e indagandone la causa suprema, ultima.

La critica kantiana all'argomento ontologico nella sostanza coincide con quella di S. Tommaso. Scrive Kant: "Il concetto di un essere supremo è un'idea assai utile da molti punti di vista; essa però non è affatto in grado, proprio perché si tratta solo di un'idea, di ampliare per se stessa la nostra conoscenza di ciò che esiste. Essa non è neppure in grado di insegnarci qualcosa di più sulla possibilità".[10] Dalla sola idea di un essere supremo o di un essere necessario non si può dedurre la sua esistenza, perché noi non abbiamo esperienza di nessun concetto e di nessuna essenza che abbracci anche l'esistenza: "sia quale e quanto si voglia il nostro concetto di un oggetto noi... dobbiamo sempre uscire da esso, per conferire a que-

8) Cf. ID., *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 14.

9) ID., *In Boetii de Trinitate*, q. 1, a. 2, ad 1, tr. it., *Commenti ai libri di Boezio "De Trinitate", "De Ebdomadibus"*, a cura di C. Pandolfi, ESD, Bologna 1997, p. 91.

10) I. KANT, *Critica della ragion pura*, B 629-630.

sto oggetto l'esistenza".[11] L'esistenza infatti - dichiara ulteriormente Kant - non è una determinazione (*Bestimmung*), vale a dire "un concetto di qualche cosa che si possa aggiungere al concetto di una cosa":[12] "cento talleri reali - spiega Kant con un celebre esempio -, non ammontano a nulla di più di cento talleri possibili".[13] L'esistenza dunque non è un concetto che venga a completare e ad arricchire un altro concetto, essa è invece semplicemente la posizione di una cosa "nel contesto dell'esperienza totale";[14] posizione o "rapporto", che, se da un lato non accresce per nulla il concetto della cosa stessa, dall'altro, arricchisce il mio pensiero di "una percezione possibile di più".[15] Ora, tale percezione (la percezione cioè dell'esistenza) come è ovvio, non è perfettamente possibile che in riferimento all'esperienza. Questa è la ragione per cui per conferire a un oggetto l'esistenza, occorre uscire fuori dal concetto di tale oggetto, o - ciò che è lo stesso - il motivo per cui ogni giudizio di esistenza è necessariamente sintetico. Il riferimento all'esperienza è, dunque, indispensabile. Ma l'unica esperienza che ci sia data nella nostra concreta situazione umana è quella sensibile. Ne segue pertanto che sarà possibile conoscere l'esistenza degli "oggetti dei sensi", che in tale esperienza sono contenuti, ma non degli "oggetti del pensiero puro", ad essa estranei.[16]

Come si evince da quanto appena riferito, Kant non si limita a criticare l'argomento ontologico (*a priori*) ma esclude qualsiasi argomentazione (anche *a posteriori*) dell'esistenza di Dio, perché per Kant l'esistenza è esclusivamente un "fatto empirico" - e cioè il puro trovarsi di un oggetto nell'esperienza sensibile - e il giudizio di esistenza è solo quello concernente gli oggetti del mondo materiale, per cui diventa vana pretesa ogni affermazione d'esistenza "al di là" di tale mondo. Ma su questo punto noi siamo in pieno disaccordo con Kant. La nostra conoscenza muove certamente dal sensibile ma non

---

11) *Ibid.*, B 626.
12) *Ibid.*
13) *Ibid.*
14) *Ibid.*, B 629.
15) *Ibid.*
16) Cf. *ibid.*

è rinchiusa nel sensibile. Attraverso il sensibile essa può salire anche al piano dell'intelligibile; dal mondo materiale al mondo spirituale. E così, diversamente da Kant e con S. Tommaso - grazie alla nostra concezione realistica del conoscere - riteniamo possibile la dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio.

La prova ontologica nei filosofi moderni

Nonostante le critiche di S. Tommaso e quelle successive di Kant, nell'epoca moderna la prova ontologica ha goduto di una considerevole fortuna. In differenti versioni essa viene riproposta da Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Hegel, Rosmini, Gioberti. Questo successo è dovuto al fatto che i sistemi metafisici di questi autori sono costruiti dall'alto e non dal basso, e così Dio viene a trovarsi all'inizio del sistema e non alla fine.

Ora, perché un sistema metafisico possa abbracciare tutta la realtà è necessario che poggi su un solido fondamento e non su qualche cosa di arbitrario; infatti la metafisica non è un sistema di numeri come la matematica, ma un sistema di cose. Ma a che cosa si può attribuire questa singolare funzione?

Che qualche cosa - il bene, il vero, l'uno, la sostanza, la monade, il perfetto, l'infinito, il massimo, il necessario ecc. - costituisca il fondamento di tutta la realtà non è il risultato di una dimostrazione ma di una intuizione. Solo così può divenire il punto di partenza di qualsiasi ulteriore dimostrazione e deduzione. Tuttavia poi si avverte il bisogno di consolidare l'intuizione mediante un'argomentazione logica che dimostra che l'intuizione è vera e che, quindi, può svolgere il ruolo di punto di partenza della deduzione di tutto il sistema metafisico.

Poiché il principio primo è posto *a priori*, anche la dimostrazione della esistenza di Dio è fatta *a priori*, mediante la sua identificazione con il Principio primo. La prova *a priori* dell'esistenza di Dio è quindi un elemento integrante di un sistema metafisico costruito dall'alto.

Qui osserviamo che ciò che fa problema non è tanto la dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, quanto la costruzione della metafisica dall'alto anziché dal basso, dalla "sensata esperienza". Infatti chi costruisce una metafisica dal basso parte da un *contingente reale*, per concludere a un *necessario reale*; mentre chi costruisce la metafisica dall'alto parte da un *necessario ideale* per spiegare un *contingente reale*.

Le prove *a priori* non fanno altro che identificare il Principio primo con Dio e argomentano la necessità della sua esistenza. Così si dice che Dio è il massimo (*id quo maius cogitari nequit*), ma il massimo deve esistere (non solo nella mente ma anche nelle cose); quindi Dio esiste; oppure si dice che Dio è la sostanza, ma la sostanza esiste, quindi Dio esiste; oppure si afferma che Dio è il necessario, ma il necessario non può non esistere, quindi Dio esiste.

Ecco come viene presentata la prova ontologica da Malebranche e da Rosmini. Malebranche costruisce la sua prova sull'idea di infinito: dal possesso di questa idea egli ricava la prova della esistenza "reale" di Dio. Scrive Malebranche:

> "La più bella prova dell'esistenza di Dio, la più alta, la più consistente, la prima prova, ossia quella che presuppone meno cose, è l'idea che abbiamo dell'infinito. È manifesto infatti che lo spirito percepisce l'infinito, pur non comprendendolo, e che ha un'idea molto distinta di Dio, che può venirgli solo dall'unione che ha con lui, perché non si può concepire che l'idea di un essere infinitamente perfetto, come quella che abbiamo di Dio, sia qualcosa di creato".[17]

Rosmini fonda la sua prova sulla forma ideale dell'essere intuita dalla nostra intelligenza. Di questa prova egli dà due versioni:

> "La *prima* dall'*essenza dell'ente* che si intuisce: dimostrando che ella non è nulla, ma è cosa eterna e necessaria. Ora non potrebbe essere tale s'essa non sussistesse identica anche sotto

17) N. MALEBRANCHE, *Ricerche* III, parte II, c. 10.

> la forma di realtà e di moralità. Ma l'essenza dell'ente è infinita; ed essa, esistente sotto altre forme è l'essere da ogni parte infinito, assoluto, Dio.
> La *seconda* dimostrazione dell'esistenza di Dio si trae dalla *forma ideale.* Questa forma ideale è la luce che crea le intelligenze, ed è luce eterna e *oggetto eterno*; dunque dev'esserci una mente, un *soggetto eterno* (...). Quest'essere è dunque assoluto, è Dio".[18]

La difficoltà delle prove *a priori* nasce dalla pretesa intuizione di quella idea che viene posta alla base dell'argomentazione: l'idea di infinito, di ente, di sostanza, di verità, di massimo, di perfetto ecc.

Occorre domandarsi: la nostra intelligenza dispone effettivamente di una intuizione di tali idee, per il tramite delle quali riusciamo ad avere anche un'intuizione della divina essenza e quindi della sua esistenza, dato che in Dio essenza ed esistenza sono una cosa sola?

La contesa tra S. Anselmo e S. Tommaso e tra gli apprioristi e gli aposterioristi in generale, sta tutta qui. I primi sono persuasi che tutto il nostro conoscere si regge su un'idea trascendentale che contiene tutte le altre e abbraccia conseguentemente tutta la realtà e ritengono che mediante siffatta idea l'uomo ha un'intuizione di Dio. Invece i secondi sostengono che, eccezion fatta per i principi primi, tutta la nostra conoscenza è di genere astrattivo. Così anche le idee di infinito, necessario, massimo, le idee di bontà, verità, unità, sostanza ecc. sono idee astratte, che rappresentano la realtà in modo assai imperfetto: non sono immagini globali della realtà; non contengono il Tutto, non rappresentano il Tutto, non rispecchiano l'Assoluto, Dio.

Secondo S. Tommaso e i suoi seguaci, a Dio si giunge mediante il ragionamento, ma non mediante il ragionamento deduttivo (come insegnano Anselmo, Cartesio, Malebranche, Spinoza, Rosmini ecc.), bensì col ragionamento induttivo, partendo dalla esperienza di questo mondo, dai fenomeni sensibili.

---

18) A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, nn. 178-179.

Apparentemente le prove *a priori* sembrano più solide di quelle *a posteriori*, e dal punto di vista logico indubbiamente lo sono, poiché il ragionamento deduttivo è apodittico e le sue conclusioni sono necessarie; mentre le conclusioni dell'argomento induttivo sono soltanto "probabili". Però le prove *a priori* si basano su una teoria della conoscenza che rivendica alla nostra intelligenza poteri intuitivi che di fatto non possiede. Perciò, anche se in sede logica le prove *a posteriori* risultano più deboli, alla fine risultano più affidabili e più sicure.

LE VIE DI SAN TOMMASO

Come abbiamo visto nella nostra rassegna storica, il problema della esistenza di Dio è presente in tutti i grandi filosofi, ognuno dei quali ha tracciato quella via che risultava più congeniale alla sua prospettiva metafisica. Fra queste le vie di S. Tommaso sono indubbiamente le più note e meritano sempre di essere prese in considerazione, perché conservano tuttora intatto il loro valore teoretico.[1]

Osservazioni preliminari

Prima di iniziare l'esposizione delle Cinque Vie di S. Tommaso ci preme di fare alcune osservazioni, per chiarire meglio il loro carattere e significato.

1. S. Tommaso espone le prove dell'esistenza di Dio in molte altre opere oltre che nella *Summa Theologiae*, e precisamente nel *Commento alle Sentenze* (I, d. 3, qq. 1 ss.), nella *Summa contra Gentiles* (I, cc. 12 ss.), nel *De veritate* (qq. 2 e 10), nel *De ente et essentia* (c. 4), nel *Compendium Theologiae* (cc. 3 ss.), nel *Commento al Vangelo di S. Giovanni* (Prol.). Chi intende effettuare uno studio storico del pensiero di S. Tommaso su questo argomento deve prendere in considerazione anche tutte queste opere.

---

1) Una chiara esposizione della natura e della posizione della teologia filosofica di S. Tommaso nel quadro del suo sistema filosofico si ha in G. BARZAGHI, *Dio e ragione. La teologia filosofica di S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1996, pp. 9-42.

2. S. Tommaso non presenta le Cinque Vie della *Summa Theologiae* come proprie, perché di fatto non lo sono, bensì come argomentazioni "comuni" nell'insegnamento universitario ai suoi tempi; infatti raggruppamenti delle prove dell'esistenza di Dio simili a quello del Dottore Angelico si trovano anche nella *Guida dei perplessi* di Maimonide e nella *Summa* di Alberto Magno.

3. Oltre alle Cinque Vie che sono tratte dai paradigmi metafisici di Platone, Aristotele e Avicenna, S. Tommaso presenta anche alcune *vie originali*, che sono in linea con il proprio paradigma metafisico, quello della metafisica dell'*actus essendi*. Per chi vuole conoscere la teologia filosofica di S. Tommaso queste vie sono molto più importanti delle Cinque Vie della *Summa Theologiae*. Per questo motivo, nel presente capitolo dopo aver illustrato le "Cinque Vie", analizzeremo anche le nuove vie tommasiane basate sulla metafisica dell'essere.

4. L'onere della prova dell'esistenza di Dio grava sulla metafisica ed è il suo onere principale e più esaltante. Alla metafisica che guarda "retrospettivamente" e tangenzialmente le cose spetta il compito di trovare la fondazione e il senso del contingente, ed essa assolve tale compito soltanto oltrepassando il contingente stesso e rapportandolo all'assoluto. Che questo sia il compito primario della metafisica è confermato anche dalla storia della filosofia. Tutti i grandi sistemi metafisici dell'antichità, del medioevo e dell'epoca moderna danno ampio spazio alla dimostrazione dell'esistenza di Dio. E se si fa bene attenzione si vede che tutte le prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio elaborate dai metafisici sono tutte ermeneutiche della contingenza: della contingenza del buono e del bello (Platone), della contingenza del divenire e del moto (Aristotele), della contingenza del vero (Agostino), della contingenza del finito o dell'imperfetto (Cartesio), della contingenza dei modi (Spinoza), della contingenza del possibile (Leibniz), della contingenza della *habencia* (Basave), della *insistencia* (Quiles), della libertà (Von Balthasar), della evoluzione (Teilhard de Chardin) ecc.

5. Il carattere epistemico di tutte le prove dell'esistenza di Dio, e delle Cinque Vie in particolare, è sempre di ordine speculativo, retrospettivo, riflessivo, risolutivo e in questo si distingue nettamente da quello scientifico.

6. Infine, per quanto concerne la questione dei rapporti tra le Cinque Vie e le scienze naturali (fisica in particolare), è chiaro che in linea di principio non sussiste nessun rapporto di dipendenza necessaria e vincolante da parte delle Cinque Vie rispetto alle scienze naturali. Nulla di quanto accade nell'ambito di queste ultime potrà mai corroborare né infirmare in maniera significativa e decisiva il discorso delle Cinque Vie. Perché questo è un discorso totalmente diverso da quello del fisico e del naturalista:

- differente è l'approccio al reale (che è frontale, obiettivo, diretto, fisico, matematico, descrittivo, nel caso del naturalista, mentre è retrospettivo, indiretto, meta-fisico, risolutivo nelle Cinque Vie);
- diversi gli stessi principi impiegati nell'ermeneutica del contingente (il naturalista ricorre a principi particolari presupponendo la validità dei principi universali; S. Tommaso nelle Cinque Vie ricorre soltanto ai principi primi e li applica coraggiosamente fino in fondo, senza lasciarsi ingannare dalla trappola del regresso all'infinito);
- diversa è, conseguentemente, anche la metodologia: il naturalista adopera il metodo matematico del puro calcolo; mentre S. Tommaso nelle Cinque Vie ricorre al metodo risolutivo degli effetti nelle cause, del contingente nell'assoluto.

Così risulta dimostrato *a priori*, ancora prima di affrontare una per una le Cinque Vie di S. Tommaso, che è fuori luogo qualsiasi proposta di un aggiornamento di tali vie alla luce della scienza moderna. È una proposta irrealizzabile per quanto concerne la metodologia e i principi primi e, anche se non impossibile, è per altro inutile per quanto concerne i dati di partenza, cioè i cinque aspetti di contingenza che S. Tommaso coglie nelle cose e assume come indizi ineccepibili della esistenza dell'Assoluto, di Dio.[2]

---

2) Sui rapporti tra fisica e metafisica sono state scritte varie opere interessanti, in particolare: G. BUCHDAHL, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Blackwell, Oxford 1969; E. E. HARRIS, *The Foundations of Metaphysics in Science*, Allen & Unwin, London 1965; C. TRESMONTANT, *Science et métaphysique*, Colloque de l'Académie inter. de philos. des sciences, Beauchesne, Paris 1976.

Le Cinque Vie

Nella *Summa Theologiae*, dopo avere escluso (come nel *Commento alle Sentenze* e nella *Summa contra Gentiles*) che della esistenza di Dio l'uomo abbia una conoscenza immediata e diretta oppure che la possa stabilire raziocinativamente con un procedimento *a priori* (dalla definizione della sua essenza), S. Tommaso passa a dimostrare che Dio esiste, e lo fa analizzando attentamente cinque fenomeni che presentano chiari segni di contingenza, cioè di insufficienza ontologica: il divenire, la causalità seconda, il possibile, i gradi di perfezione e il finalismo nel mondo della natura.

La struttura delle Cinque Vie è uniforme ed è di una semplicità esemplare; essa consta di quattro momenti:

1. si attira l'attenzione su un determinato fenomeno (il divenire, la causalità secondaria, la possibilità, i gradi di perfezione, il finalismo);
2. si evidenzia il suo carattere relativo, dipendente, causato, vale a dire la sua contingenza: ciò che è mosso è mosso da altri; le cause seconde sono a loro volta causate; il possibile riceve l'essere da altri; i gradi di perfezione ricevono la perfezione da un massimo; il finalismo richiede sempre intelligenza, mentre le cose naturali in se stesse ne sono prive;
3. si mostra che la realtà effettiva, attuale di un fenomeno contingente non si può spiegare facendo intervenire una serie infinita di fenomeni contingenti;
4. si conclude dicendo che l'unica spiegazione valida del contingente è Dio: Lui è il motore immobile, la causa incausata, l'essere necessario, il sommamente perfetto, l'intelligenza ordinatrice suprema.

La Prima Via

S. Tommaso introduce la Prima Via dicendo che è la più evidente (*manifestior*) ed è la più evidente perché il fenomeno che prende in considerazione, il movimento (*motus*), è un fenomeno accessibile ai sensi (*sensu constat*). Se si tralasciano gli argomenti che Tommaso

adduce a sostegno dei due principi di cui si avvale per risalire dal fenomeno del moto fino a Dio, l'argomento si riduce a quanto segue:

> "È certo e consta dai sensi che in questo mondo alcune cose si muovono. Ora, tutto ciò che si muove è mosso da altri (...). Se dunque ciò da cui deriva il movimento è a sua volta mosso da altri, sarà necessario che anch'esso sia mutato da un terzo e questo da un quarto: ma in ciò non si può procedere all'infinito (*hic autem non est procedere in infinitum*) (...). Dunque è necessario arrivare a un primo principio del movimento che non sia mosso da altri (*primum movens quod a nullo movetur*). E questo è ciò che tutti gli uomini intendono per Dio".[3]

La Prima Via della *Summa Theologiae* corre molto più speditamente che l'analoga prima via della *Summa contra Gentiles*. Ciò è dovuto al fatto che nell'opera più matura, cioè la *Summa Theologiae*, per giustificare il principio *quidquid movetur ab alio movetur* Tommaso non fa più appello alla cosmologia aristotelica ma alla dottrina metafisica dell'atto e della potenza. Questa applicata al movimento dà per risultato che ciò che è mosso è in potenza e ciò che muove è in atto. Ora, nessuna cosa può essere allo stesso tempo e sotto lo stesso punto di vista in atto e in potenza (*non est autem possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem*). Pertanto per rinvenire una spiegazione conclusiva del movimento occorre risalire fino a un atto puro, cioè a un principio del movimento che sia in se stesso immoto e immobile. Colui che possiede queste perfezioni merita il nome di Dio.

Come si vede, la Prima Via assume come punto di partenza un fenomeno comunissimo - e per questo è detta *manifestior* -, accessibile a tutti e non soltanto a pochi specialisti in scienze fisiche. La giustificazione di questo fenomeno è ricercata con procedimento squisitamente metafisico e non attraverso calcoli matematici o altri procedimenti delle scienze naturali.

---

3) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.

Delle Cinque Vie la Prima è quella che ha richiamato più spesso l'attenzione degli scienziati, i quali, misurandola con i criteri delle scienze sperimentali l'hanno generalmente respinta. Però tra gli studiosi più recenti il giudizio non è affatto unanime.[4]

Ma a mio parere qualsiasi giudizio - sia favorevole sia negativo - sul valore della Prima Via emesso dalla scienza è illegittimo; come pure considero inutile, anzi compromettente qualsiasi aggiornamento di questa stessa Via operato in nome della scienza. Infatti anche se può far piacere al metafisico tomista sapere che la fisica moderna è favorevole alla Prima Via, non si deve preoccupare più di tanto se viene invece a scoprire che qualche fisico la giudica inaccettabile, perché sa che, se si fa bene attenzione, la contraddizione non può essere che apparente, in quanto il discorso e la valutazione del fisico si collocano necessariamente su un piano diverso da quello della Prima Via. Questa infatti riguarda qualcosa che sta prima della fisica, qualcosa di "originario" che la fisica non riesce né a vedere né a giustificare.

A mio parere, anche se ai giorni nostri certe teorie cosmologiche si accordano bene con l'ermeneutica metafisica del contingente che sta alla base della Prima Via,[5] non è opportuno aggiornare questa via sostituendo il dato di partenza da cui muove S. Tommaso con qualche dato della fisica moderna, bensì occorre far vedere a tutti coloro -

---

4) Tra i contrari ricordo A. Flew, J. B. Metz, U. Pannenberg; tra i favorevoli: U. Degli Innocenti, W. Wallace, U. Luyten.

5) "Nelle grandi linee attuali della cosmologia si può ritenere che la successione concatenata delle cause fisiche antecedenti alla struttura attuale del nostro universo, conduca a un'epoca singolare, iniziale, di massima concentrazione ed organizzazione energetica, dalla quale in poi, verso il futuro, la tendenza è verso la decadenza; cioè nel linguaggio classico, verso l'aumento irreversibile dell'entropia, complessivamente nel senso unico della dissipazione di energia e di organizzazione (...). Tutto ciò si presenta a favore dell'argomento della *Causa Prima* della evoluzione o divenire (o *moto* in termine metafisico), il quale esclude che la sequenza delle cause antecedenti possa recedere all'infinito. La sequenza deve avere un primo termine, ed è Dio, causa incausata, cioè senza termine anteriore" (T. NICOLINI, "La regressione delle cause fisiche prossime e remote nelle ipotesi cosmogoniche", in *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Napoli 1978, p. 353).

e sono sempre numerosi - che respingono la Prima Via, in quanto sarebbe legata a una visione cosmologica da lungo superata e abbandonata - la visione aristotelica, - che questo legame non esiste affatto. Infatti la prospettiva in cui si colloca S. Tommaso nel considerare le cose per scoprire Dio, non è "fisica", non è scientifica, bensì metafisica.

Per questo motivo ritengo valido il lavoro svolto da Luyten, Wallace, Meurers e altri tomisti, i quali difendono il valore della Prima Via mostrando che l'osservazione fondamentale su cui essa si basa conserva intatto il suo valore anche di fronte alla fisica attuale. L'osservazione riguarda semplicemente la contingenza assoluta del divenire (dell'evoluzione) del cosmo - una contingenza che nessun fisico può misconoscere e tanto meno negare - e, pertanto, l'inesplicabilità del cosmo mediante le sue sole forze (non a caso Bondi, Hoyle e altri fisici hanno avanzato l'ipotesi di una creazione continua). A questo punto se si segue con coraggio la strada della razionalità - fino in fondo - non si può non avanzare fino alla scoperta del principio primo d'ogni divenire: Dio.[6]

LA SECONDA VIA

I passaggi fondamentali della Seconda Via sono i seguenti: 1. l'indicazione del fenomeno di partenza: la causalità efficiente (*secunda via est ex ratione causae efficientis*); 2. la segnalazione della contingenza delle cause efficienti subordinate e l'esigenza di una fondazione in una causa efficiente primaria e principale, perché è impossibile che una cosa sia causa efficiente di se medesima, altrimenti sarebbe

---

6) Contro coloro che presumono che la Prima Via sia stata screditata dalla fisica moderna, vari autori ne hanno ribadito la validità inoppugnabile anche in tempi recenti. Secondo J. Meurers la *Prima Via* nella sostanza non soltanto è valida ma anche supremamente attuale: "così nuova e giovane così come nell'epoca in cui è stata formulata per la prima volta" (J. MEURERS, "Thomas und die Naturwissenschaft heute", in *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario,* cit., vol. IX, p. 49). Si veda inoltre: N. LUYTEN, "Der erste Weg: ex parte motus", in AA. VV., *Quinque sunt viae*, a cura di L. Elders, Studi Tomistici, K. 9, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980.

prima di se stessa, cosa inconcepibile; 3. il richiamo del principio che dice che "un processo all'infinito nelle cause efficienti è assurdo"; 4. la conclusione: "dunque bisogna ammettere una prima causa efficiente, che tutti chiamiamo Dio".[7]

Diversamente dalla Prima Via, dove la contingenza del fenomeno del movimento (*motus*) non è data per scontata ma viene stabilita facendo appello al principio di causalità (*quidquid movetur ab allo movetur*), nella Seconda Via la contingenza è già esplicitata, focalizzata, in partenza; perché dire di una causa che è subordinata (o strumentale, come si dice nel *Compendium Theologiae*) e dire che è inadeguata alla realizzazione di un determinato fenomeno da sola, senza il concorso di un'altra causa, quella particolare, è la stessa cosa. Per questo nella Seconda Via S. Tommaso non spende parole per evidenziare la contingenza del fenomeno assunto per risalire fino a Dio. Egli si preoccupa soltanto di giustificare il secondo principio: l'impossibilità di un regresso infinito nell'ordine delle cause seconde, subordinate, strumentali. La giustificazione è semplice: se si pretende di rinvenire la spiegazione in una serie infinita di cause seconde, invece di una spiegazione effettiva si ottiene soltanto un colossale edificio di cause inadeguate,

> "perché in tutte le cause efficienti subordinate (*ordinatis*) la prima è causa dell'intermedia, e l'intermedia è causa dell'ultima, siano molte le intermedie o una sola; ora, eliminata la causa è tolto anche l'effetto: se dunque nell'ordine delle cause efficienti non vi fosse una prima causa, non vi sarebbe neppure l'ultima, né l'intermedia. Ma procedere all'infinito nelle cause efficienti equivale a eliminare la prima causa efficiente; e così non avremo neppure l'effetto ultimo, né le cause intermedie: ciò che è evidentemente falso".[8]

---

7) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.
8) *Ibid.*

Come notano a questo punto tutti i commentatori di S. Tommaso, con questo ragionamento egli non intende escludere - in linea di principio - una serie infinita (meglio "indefinita") nell'ordine cronologico di cause seconde o strumentali, dato che in sede filosofica l'Aquinate non scarta l'ipotesi di un'esistenza del mondo da sempre (*creatio ab aeterno*). Ciò che egli esclude è che una serie infinita di cause seconde basti da sola a soddisfare la condizione di cui si va in cerca per sostenere e dar consistenza alla contingenza delle cause seconde. La ragione adeguata della loro contingenza radicale - per una razionalità che va fino in fondo alle cose - non può essere che una Causa prima, incausata, Dio: "Quindi è necessario arrivare a un primo motore che non sia mosso da altri; e tutti riconoscano che esso è Dio".[9]

Le cause seconde, in definitiva, sono sempre delle cause intermedie o strumentali: sono mediatrici dell'attualità che viene comunicata all'effetto, non le generatrici prime. È proprio questa natura - contingente - delle cause seconde nell'ordine della causalità che esclude una serie infinita di questo genere di cause; perché una serie infinita di cause seconde non elimina in alcun modo la loro contingenza, anzi la rende ancora più problematica. Perciò la presenza di cause seconde, cioè contingenti, postula l'esistenza di una causa prima, una sorgente prima piena d'attualità che attraversa tutte le cause seconde.[10]

Di fronte all'argomento della Seconda Via che ha da dire la fisica moderna? Nulla, e questo per due motivi. Primo, perché non è compito dello scienziato occuparsi della contingenza radicale di alcun fenomeno, neppure di quello della causalità che di per sé lo tocca molto da vicino, dato che la scienza studia e quantifica i nessi causali. In secondo luogo, perché la nozione scientifica della causalità è *toto coelo* differente da quella filosofica (e per filosofica intendo la nozione della filosofia classica, ovviamente, non quella della filosofia moderna di Hume e Kant, che coincide sostanzialmente con quella scientifica). Infatti la causalità scientifica significa semplicemente un

9) *Ibid.*
10) Analoghe considerazioni si possono rinvenire in G. GIANNINI, *Aspetti del tomismo*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1975, pp. 119-127.

nesso costante e una sequenza irreversibile di due fenomeni; mentre la causalità metafisica di Aristotele, Agostino e Tommaso è essenzialmente comunicazione, partecipazione della propria realtà da parte della causa all'effetto.

A mio avviso, comunque, tra le due concezioni della causalità non si dà nessun conflitto: quella scientifica non esclude quella metafisica, né quella metafisica esclude quella scientifica: esse operano su due piani differenti. La causalità scientifica opera sul piano dei fenomeni; mentre quella metafisica opera sul piano dell'essere.

Per questo motivo la Seconda Via non si attende e non può attendersi, approvazioni o condanne da parte dei fisici. Per questa semplice ragione trovo del tutto non pertinenti gli argomenti con cui E. Le Roy e A. Kenny hanno preteso di dimostrare l'incompatibilità della Seconda Via con la fisica moderna.[11]

La Terza Via

I quattro passaggi della Terza Via sono i seguenti: 1. designazione del fenomeno: "la Terza Via è presa dal possibile e dal necessario" (*tertia via est sumpta ex possibili et necessario*); 2. tematizzazione della contingenza di ciò che non possiede l'essere necessariamente ma solo provvisoriamente (di ciò che nasce e perisce), mediante il richiamo al principio di causalità: *quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est* (ciò che non esiste comincia a esistere soltanto grazie a qualcosa che è); 3. esclusione della ipotesi che nella serie dei generatori degli enti che *hanno l'essere* provvisoriamente si possa retrocedere infinitamente, ipotizzando una serie infinita di esseri necessari nell'ordine dell'essenza ma non dell'essere (negli enti necessari che hanno altrove la causa della loro necessità non si può procedere all'infinito, come neppure nelle cause efficienti); 4. conclusione: "dunque bisogna ammettere l'esistenza di un essere che sia

---

11) Cf. E. Le Roy, *Le problème de Dieu*, Paris 1930; A. Kenny, *The Five Ways*, London 1969.

di per sé necessario, e non tragga la propria necessità da altri, ma sia causa della necessità degli altri. E questo tutti dicono Dio".[12]

Per intendere questo argomento occorre tener presente la distinzione, comune nelle cosmologie antiche e medievali, per cui dove si riconosceva un doppio ordine di enti finiti: enti dotati di natura incorruttibile (i puri spiriti), ed enti dotati di natura corruttibile (i corpi materiali). Alla luce di questa distinzione S. Tommaso argomenta che non soltanto le realtà evidentemente contingenti nella loro natura, in quanto sono costituite di natura corruttibile, ma neppure le realtà che di per sé sono necessarie per quanto concerne la loro natura, in quanto si tratta di sostanze incorruttibili, se hanno l'essere da altri (e non in forza della loro stessa essenza) sono in grado di dar conto della contingenza ontologica della realtà finita. Perciò occorre risalire fino a un essere necessario non causato, causa della realtà e della necessità di tutti gli altri enti: "che non tragga da altri la propria necessità, ma sia causa di necessità agli altri. E questo tutti dicono Dio".[13]

Nel discorso della Terza Via c'è qualcosa che la fisica moderna non può sottoscrivere? Indubbiamente la risposta è: sì, l'esistenza di nature incorruttibili. Secondo la fisica moderna tutto è corruttibile: l'universo intero è soggetto alla legge inesorabile dell'entropia. Ma ciò non intacca minimamente il valore essenziale della Terza Via. Infatti anche se si elimina l'ipotesi di nature necessarie e incorruttibili l'argomento funziona egregiamente, perché rimangono sempre le nature corruttibili, dove la contingenza è di un'evidenza solare. Ed è la contingenza interrogata fino in fondo che indirizza la ragione a riconoscere un'origine prima, necessaria, non contingente, assoluta: Dio.[14]

---

12) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.
13) *Ibid.*
14) Un'ottima trattazione di questa via si trova in J. WALGRAVE, "*Tertia Via*", in AA. VV., *Quinque sunt viae*, cit., pp. 65-74.

La Quarta Via

I passaggi della Quarta Via per ascendere da questo mondo fino a Dio sono i seguenti: 1. indicazione del fenomeno di partenza: "La Quarta Via si prende dai gradi che si riscontrano nelle cose" (*quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur*); 2. la evidenziazione della contingenza dei gradi mediante l'applicazione del principio di causalità ai gradi, in quanto effetti di un grado massimo: "il grado maggiore o minore si attribuisce alle diverse cose secondo che si accostano di più o di meno ad alcunché di sommo o di assoluto (...). Ora, ciò che è massimo in un dato genere, è causa di tutti gli appartenenti a quel genere (*quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis*)"; 3. la conclusione: "dunque vi è qualcosa che per tutti gli enti è causa dell'essere, della bontà e di qualsiasi perfezione. E questo chiamiamo Dio".[15]

Come si può agevolmente notare, in questa via viene omesso il terzo passaggio, quello che riguarda l'esclusione di una serie infinita (mentre nella via precedente mancava il secondo: il richiamo del principio di causalità, richiamo ozioso in quanto la causalità vi era assunta come punto di partenza). L'omissione si spiega perché nel secondo passaggio c'è già un riferimento esplicito al massimo ed è ovvio che di massimi non si può dare nessuna serie: di massimo non può essercene che uno.

Per la retta comprensione di questa via occorre tenere presenti due cose. La prima riguarda il piano su cui si muove la riflessione di S. Tommaso. A prima vista sembra che si muova su un piano puramente ideale, astratto, quello dei rapporti logici tra i concetti di grado e di massimo, e cioè che il concetto di grado esige necessariamente un riferimento a quello di massimo. Così nella gamma dei colori si può parlare di un rosso o di un verde ideale, che è massimamente rosso o massimamente verde; e ogni altra tinta di rosso e di verde si dice più o meno rossa, o più o meno verde nella misura in cui si av-

---

15) S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.

vicina al rosso o al verde ideale.[16] Ma non è questo il piano su cui si muove S. Tommaso: il suo piano non è quello logico bensì quello ontologico: il suo punto di partenza sono gradi effettivi, reali di perfezione, gradi di essere, di bontà, di verità.

La seconda cosa da tenere presente riguarda le perfezioni che l'Aquinate assume come fenomeni di contingenza, che sono le perfezioni semplici e assolute, che per esistere non hanno bisogno né di materia, né di spazio, né di tempo, e non le perfezioni miste (come la vista, l'udito, il movimento, la sensazione ecc.) la cui esistenza è legata allo spazio, al tempo al divenire, alla materia. In effetti le perfezioni miste sono ovviamente contingenti (come gli esseri composti di materia e di forma di cui tratta l'inizio della Terza Via), ma per dar conto della loro contingenza non occorre risalire fino all'assoluto, fino a un massimo sussistente, perché la ragione della loro contingenza è la loro stessa natura che è vincolata alla materia. Le perfezioni contingenti che reclamano una fondazione nell'assoluto sono soltanto le perfezioni trascendentali: l'essere, il vero, l'uno, il bene, la dignità, il valore: esse si trovano nella materia pur non avendo bisogno di essa per esistere; sono finite mentre in se stesse sono infinite, sono partecipate quando potrebbero non esserlo, sono esposte al nulla mentre di fatto sono. È la contingenza di perfezioni che in se stesse si rivelano come non contingenti che mostra e attesta la loro origine da colui che essendo massimo nell'ordine di tutti i trascendentali "è causa dell'essere, della bontà e di qualsiasi perfezione", cioè Dio.[17]

La fisica moderna può contribuire in qualche modo a migliorare la formulazione di questa via? Personalmente ritengo di no, perché nessuna delle scienze della natura si occupa delle perfezioni assolute, dei trascendentali in quanto tali. Queste sono proprietà che ap-

---

16) Dice molto bene il Corvez: "Che la misura richieda una unità di misura non ci insegna niente di più sul valore della misura stessa. È dunque necessario, perché la diversità degli esseri ci obblighi a supporre l'esistenza di Dio, che essa sia di una natura particolare di cui dobbiamo scoprire il segreto e le esigenze" (M. CORVEZ, "La quatrième voie vers l'existence de Dieu", in AA. VV., *Quinque sunt viae,* cit., p. 76).

17) Cf. *ibid.*, pp. 78-80.

partengono all'oggetto proprio della metafisica, la quale per definizione è studio dell'essere e delle sue proprietà trascendentali. E neppure la scienza della natura, come abbiamo più volte ripetuto, può contribuire a migliorare la formazione di quello strumento concettuale che consente di passare dal contingente all'assoluto, che è il principio di causalità, perché questo nella scienza viene inteso in maniera totalmente diversa da come lo si intende in metafisica.

La Quinta Via

I passaggi fondamentali della Quinta Via sono: 1. la titolazione: "La Quinta Via si desume dal governo delle cose" (*quinta via sumitur ex gubernatione rerum*); 2. la designazione del fenomeno di contingenza: la teleologia del mondo subrazionale: "Noi vediamo che alcune cose le quali sono prive di conoscenza, cioè i corpi fisici (*corpora naturalia*) operano per un fine come appare dal fatto che esse operano sempre o quasi sempre allo stesso modo per conseguire la loro condizione migliore (*quod est optimum*); donde appare che non a caso (*non a casu*) ma per una predisposizione raggiungono il loro fine"; 3. l'evidenziazione della contingenza del fenomeno della teleologia (finalismo) mediante l'applicazione del principio di causalità: la teleologia sub-razionale esige un essere dotato di intelligenza che ve la produca: "ciò che è privo di intelligenza non tende al fine se non perché è diretto da un essere conoscitivo o intelligente, come la freccia dall'arciere (*ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagita a sagittante*)"; 4. inferenza dell'ordinatore supremo: "Vi è dunque un qualche essere intelligente, dal quale tutte le cose naturali sono ordinate a un fine: e quest'essere chiamiamo Dio".[18]

Le prime cose che balzano alla vista confrontando la struttura della Quinta Via con le altre sono la titolazione e l'assenza del richiamo al principio dell'assurdità di regresso all'infinito nella serie delle

---

18) S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.

cause. Quanto alla titolazione, mentre nelle altre vie è desunta dal fenomeno di partenza (il movimento, la causalità, il necessario e il possibile, i gradi) qui anziché dal fenomeno di partenza, che è il finalismo o la teleologia nel mondo della natura, è presa dalla conclusione: il governatore o ordinatore della natura stessa (*ex gubernatione rerum*). L'omissione, poi, del richiamo al principio dell'assurdità di una serie infinita di ordinatori, come hanno osservato vari commentatori, è una lacuna effettiva, ma agevolmente colmabile e spiegabile. Infatti, più volte nelle precedenti vie Tommaso aveva già dimostrato la inutilità e l'assurdità di tentare di ricorrere a una serie infinita di situazioni contingenti, per dare una risposta risolutiva al problema della contingenza radicale.

Che valore ha la Quinta Via?

Storicamente è la via che, prima e dopo S. Tommaso, è stata battuta con maggior frequenza per ascendere dal mondo a Dio. Per questa via si sono incamminati Platone, Aristotele, Zenone, Filone e Clemente Alessandrino, Origene, Plotino, Agostino, Anselmo, Bonaventura e molti altri. Di questa prova Kant ha scritto: "essa merita d'essere sempre menzionata con rispetto. Essa è la più antica, la più chiara, la più adatta alla comune ragione umana. Essa ravviva lo studio della natura, come da esso ella medesima ha la sua esistenza e ne riceve sempre nuova forza".[19] Come dice Kant, quella dell'ordine del cosmo è la via della gente comune.

A mio avviso questo vasto consenso intorno alla Quinta Via non può essere né casuale né arbitrario; ed è già in se stesso un titolo a favore del suo valore.

L'obiezione più frequente contro la Quinta Via viene mossa da quei pensatori (scienziati e filosofi) che considerano il finalismo (teleologia) una proiezione sul mondo della natura di un principio che vale esclusivamente per il mondo dell'uomo: sarebbe un tipico esempio di antropomorfismo. Ma dietro a questa obiezione si cela una grossa ambiguità: si confonde l'agire per un fine con l'avere coscienza del fine stesso; mentre è ovvio che si tratta di due cose

---

19) E. KANT, *Critica della ragione pura*, Bari 1940, vol. II, p. 488.

distinte: ci può essere un'azione diretta verso un fine, senza che chi la compie ne abbia coscienza. Per esempio, un treno che viaggia da Roma a Milano si muove certo per un fine, ma non ne ha coscienza. Ed è proprio per questo motivo, il fatto che agisce per un fine di cui non è consapevole, che occorre assegnare la coscienza e la scelta del fine a qualcuno distinto dal treno, cioè al macchinista.[20]

All'aggiornamento della Quinta Via la fisica moderna e le altre scienza della natura possono dare qualche contributo positivo? Penso di sì, anche se non si tratta di un apporto sostanziale, ma che riguarda, piuttosto, la documentazione relativa al fenomeno di partenza, che è il finalismo (la teleologia) negli esseri infrarazionali. Di tale fenomeno le scienze fisiche e biologiche possono esibire dati nuovi e importanti sia nel macrocosmo, che è diventato infinitamente più grande di quello noto ad Aristotele e a S. Tommaso, sia nel microcosmo, che è diventato infinitamente più piccolo. Ma come per le precedenti vie anche per questa le scienze della natura non hanno nulla da aggiungere a quella evidenza ontologica che ci porta fuori dal cosmo e ci fa salire fino a Dio, cioè la contingenza radicale. Infatti, anche per i nuovi dati su cui si trova impresso il sigillo del finalismo, la preoccupazione e gli obiettivi della scienza restano sempre gli stessi: calcolarli con precisione per poterli controllare e sfruttare. L'obiettivo della scienza è sempre il *quomodo* e il *cui prodest* e non il *cur* e il *quia*.

E tuttavia, incorre in un grave errore uno scienziato che, uscendo dal seminato e vestendo i panni del filosofo, pretende di sentenziare sulle ragioni ultime della teleologia, e propone come spiegazione

---

20) F. Van Steenberghen a proposito della "Quinta Via" precisa giustamente che il fenomeno preso in considerazione da S. Tommaso non è l'ordine del cosmo, bensì la teleologia e che mentre la teleologia si trova soltanto sulla terra, l'ordine è presente in tutto l'universo. Ma non condivido il parere dell'insegne medioevalista quando sostiene che la teleologia opera soltanto nel regno dei viventi e che in tal senso dovrebbe essere interpretata l'espressione *corpora naturalia*. Già l'esempio della freccia addotto da S. Tommaso suggerisce il contrario, e che per Tommaso il finalismo si estenda al di là del regno vegetale e animale e abbracci anche quello puramente materiale lo si evince dalla classica tesi tomista secondo cui ad ogni forma corrisponde un'inclinazione, un *appetitus naturalis* di attingere il proprio fine: così il fuoco tende verso l'alto, la pietra verso il basso ecc. (cf. F. VAN STEENBERGHEN, "La cinquième voi", in AA. VV., *Quinque sunt viae,* cit., pp. 87-89).

dell'ordine mirabile che regna nel cosmo il caso (come fanno Crick, Monod e tanti altri), anziché un'intelligenza suprema. La tesi del caso come risposta alla razionalità iscritta nell'ordine della natura è assurda e sciocca, e quando viene proposta da uno scienziato è anche palesemente contraddittoria. Infatti esibire una spiegazione assurda come quella del caso per un fenomeno così manifestamente razionale come quello del finalismo scritto nel mondo della natura, va contro tutti i presupposti e tutti i canoni della ricerca scientifica la quale ha come principio la razionalità dell'universo e come imperativo categorico quello di non arrestarsi fino a quando non è riuscita ad afferrarla e a decifrarla interamente.

Conclusione

Contro tutte le infatuazioni razionalistiche, illuministiche e positivistiche del secolo scorso, oggi è diventato chiaro che non è più consentito a nessun filosofo, e ancor meno a uno scienziato filosofo, di servirsi della scienza per escludere "l'ipotesi di Dio" (per usare un'espressione cara a Bonhoeffer). "L'ipotesi di Dio" può, anzi deve, essere messa metodologicamente tra parentesi dallo scienziato. Ma se lo scienziato vuole vestire i panni del filosofo non è più in grado di trarre dalla scienza argomenti che vanno contro l'ipotesi di Dio perché oggi, ancor più che ieri, delle "cose invisibili di Dio" lo scienziato trova nel mondo tracce più chiare e più suggestive di quelle accessibili ai suoi colleghi dei secoli precedenti.

Per questo ha perfettamente ragione il filosofo francese Claude Tresmontant quando sostiene che "l'ateismo è rigorosamente impensabile se si tiene conto dei dati sperimentali oggettivi che oggi ci sono noti grazie alle scienze sperimentali", infatti "l'ateismo è incompatibile con la realtà dell'evoluzione cosmica, fisica e biologica" che la fisica moderna ha definitivamente accertato.[21] Oggi l'atei-

---

21) Cf. C. Tresmontant, "L'ateismo dal punto di vista scientifico e razionale", in Aa. Vv., *L'ateismo, natura e cause*, Massimo, Milano 1981, p. 148.

smo non può avanzare in nessun modo pretese scientifiche. Gli argomenti con cui gli atei negano il Trascendente e assolutizzano l'immanente non sono scientifici ma filosofici, e sono argomenti filosofici che la fisica moderna ha smentito clamorosamente.

> "L'ateismo - dice ancora egregiamente Tresmontant - consiste nel sovraccaricare l'universo dal punto di vista ontologico, nell'affermare dell'universo ciò che è vero dell'essere assoluto: è questa una divinizzazione dell'universo (...). A causa della sua opzione ontologica preliminare l'ateismo moderno, esattamente come il paganesimo antico, è obbligato ad attribuire all'universo proprietà fisiche non discernibili nell'esperienza e che le scienze sperimentali hanno ora rivelate come false: il non-cominciamento. L'ateismo moderno, esattamente come il paganesimo antico, per poter sussistere è costretto a dedurre dalla propria affermazione iniziale, proprietà fisiche non solo inverificabili ma certamente false. È costretto a dedurre una fisica da una metafisica preliminare, posta a priori, il che rappresenta il colmo delle sventure per una filosofia che si pretende scientifica, come per esempio il marxismo".[22]

Lo scienziato che si appella alla sua scienza per giustificare il proprio ateismo incorre in un errore gravissimo, perché la scienza non può non considerarsi estranea al problema religioso, che riguarda il senso ultimo delle cose e non il loro modo di accadere. In effetti, l'ateismo non è né può mai essere una conseguenza della scienza, ma è invece una *precomprensione* della realtà che lo scienziato assume non in quanto scienziato, ma in quanto uomo, in quanto filosofo, in quanto metafisico. Perciò l'ateismo scientifico non può non essere che un falso ideologico. Ma nello scienziato molte volte l'ateismo è anche difetto etico: è carenza di coraggio nell'ambito della razionalità. Alcuni scienziati che professano l'ateismo non si avvedono che quegli stessi principi di razionalità che riscontrano e riconoscono nella natura sono incompatibili col loro credo ateo, perché sono

---

22) *Ibid.*, pp. 138-139.

principi che postulano un fondamento, e se si ha il coraggio di cercarlo, questo non conduce certamente nella direzione dell'ateismo bensì del teismo.

Le vie dell'essere

Come abbiamo osservato all'inizio di questo capitolo, S. Tommaso non è soltanto l'autore delle Cinque Vie, come comunemente si crede. Se così fosse avrebbero ragione coloro che sostengono che, tutto sommato, in metafisica S. Tommaso non presenta nessuna originalità e si limita semplicemente a riproporre in chiave cristiana la metafisica aristotelica con qualche ritocco di ascendenza platonica e neoplatonica. Fortunatamente questo non è vero.

Abbiamo già dimostrato nel precedente trattato[23] che l'Aquinate è il creatore di una nuova metafisica basata sul concetto intensivo di essere, cioè l'essere come *actualitas omnium actuum* e come *forma formarum*. Sappiamo inoltre che tutti i metafisici portano a compimento la "seconda navigazione" con una dimostrazione della esistenza di Dio, la quale si accorda perfettamente con il proprio paradigma metafisico. Così Aristotele, che costruisce la sua metafisica sulla polarità di atto e potenza e sul fenomeno del divenire, arriva a Dio come motore immobile; S. Agostino, che costruisce la sua metafisica della interiorità sulla presenza in noi della verità, definisce Dio come verità eterna; Avicenna, che sviluppa la sua metafisica intorno alla coppia possibile-necessario, scopre Dio come essere necessario in se stesso.

S. Tommaso che costruisce la sua metafisica sul rapporto tra enti ed essere, logicamente giunge a conoscere Dio come *esse ipsum subsistens*. E le sue prove della esistenza di Dio basate sui rapporti tra ente ed essere sono la migliore conferma della originalità della sua metafisica. Infatti queste prove sono solamente sue, e sono prove originali che non si trovano in nessuno dei filosofi che l'hanno preceduto.

---

23) Cf. B. MONDIN, *Ontologia e metafisica, Manuale di filosofia sistematica*, vol. 3, ESD, Bologna 1999, pp. 40; 82-87; 94-109.

Gli argomenti con cui il Dottore Angelico prova l'esistenza di Dio, collocandosi nella prospettiva della metafisica dell'essere, fanno tutti leva su alcuni aspetti della contingenza, ossia della finitezza della perfezione dell'essere negli enti.

Qui dobbiamo ricordare ancora una volta che S. Tommaso possiede un concetto forte, pregnante, intensivo dell'essere. Questo non è il concetto debole, estensivo, elementare, generico dell'*esse commune*, che di una cosa dice il minimo che si possa dire e cioè che è, bensì il concetto di essere come atto attualissimo, attualità di tutti gli atti. Ecco come S. Tommaso enuclea il suo concetto di essere in un celebre passo del *De potentia:*

> "Tra tutte le cose l'essere è la più perfetta. Ciò risulta dal fatto che l'atto è sempre più perfetto della potenza. Ora qualsiasi forma particolare si trova in atto soltanto se le si aggiunge l'essere. Infatti, l'umanità o il caldo possono considerarsi come esistenti o nella potenza della materia o nella capacità dell'agente, oppure nella mente: invece ciò che ha l'essere (cioè l'ente) è esistente in atto. Conseguentemente ciò che chiamo essere è l'attualità di ogni atto, e quindi la perfezione di qualsiasi perfezione. Né si deve pensare che all'essere si possa aggiungere qualche cosa di più formale che lo determini, come l'atto determina la potenza, poiché l'essere di cui stiamo parlando è essenzialmente differente dall'essere (comune) a cui si possono fare delle aggiunte. Infatti, nulla si può aggiungere che gli sia estraneo, perché all'essere nulla è estraneo eccetto il non essere, che però non è né forma né materia. Quindi l'essere non viene determinato da qualche cosa come la potenza dall'atto, ma viceversa come l'atto dalla potenza".[24]

Notiamo inoltre che nonostante questo concetto elevatissimo dell'essere S. Tommaso non procede secondo un argomento *a priori* nella sua dimostrazione della esistenza di Dio, come coloro che costruiscono le loro metafisiche dall'alto. Il suo argomento non è: "L'essere è massimamente perfetto, perché abbraccia tutte le perfezioni. Ora, Dio è massimamente perfetto. Quindi Dio esiste".

---

24) S. TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

S. Tommaso arriva a Dio visto sotto la luce dell'essere, ma partendo dagli enti. La sua via è *a posteriori,* non *a priori.* Egli studia le condizioni degli enti rispetto all'essere, e osserva che tutti gli enti finiti sono tali precisamente perché non possiedono la pienezza dell'essere. Agli enti l'essere non appartiene di diritto, infatti l'essere non è un elemento costitutivo della loro essenza; pertanto gli enti non si danno l'essere ma lo ricevono, cioè il loro essere è partecipato e causato. Ora, in ultima istanza questo essere non può essere causato che da colui che è l'essere per essenza, cioè l'*esse ipsum.* E questi non può essere che Dio.

Dunque S. Tommaso risale fino a Dio percorrendo la via dell'essere, attraverso le manifestazioni della contingenza dell'essere negli enti. Le manifestazioni più importanti sono quattro: la composizione di essenza ed essere, la partecipazione dell'essere, la non essenzialità dell'essere negli enti, e i gradi dell'essere.

Abbiamo anzitutto l'argomentazione basata sulla *composizione di essenza ed essere.* S. Tommaso osserva che l'essere non è mai incluso nella nozione di alcuna creatura; infatti l'essere di qualsiasi creatura è altra cosa dalla sua essenza.[25] Tuttavia essenza ed essere nell'ente formano un tutto unico, e sono uniti tra di loro come atto e potenza: l'essenza è la potenza mentre l'essere è atto. "Ora, poiché la composizione risulta da elementi diversi, questi elementi diversi hanno bisogno di un agente per poter essere uniti; infatti i diversi in quanto tali non sono uniti. Mentre qualsiasi composto ha l'essere nella misura in cui gli elementi di cui è costituito vengono uniti. Pertanto è necessario che ogni composto dipenda da qualche agente superiore".[26] Questo vale soprattutto per la composizione ontologica di essenza ed essere, la quale rimanda necessariamente a un agente superiore, il quale in definitiva non può essere altri che l'*esse ipsum,* colui che è l'essere per essenza, cioè Dio.[27]

---

25) Cf. ID., *De veritate*, q. 10, a. 12, tr. it., *Le questioni disputate. La verità*, ESD, Bologna 1992.
26) ID., *De potentia*, q. 7, a. 1.
27) Cf. ID., *In De divinis Nominibus*, V, lect. 1, n. 633 (ed. Marietti, 1950).

Ma il fenomeno che S. Tommaso predilige per ascendere a Dio attraverso la via dell'essere è quello della partecipazione: gli enti non sono l'essere per essenza bensì per partecipazione: "L'essere è predicato di tutte le creature per partecipazione (*per participationem*), infatti nessuna creatura è il suo essere, ma è qualcosa che ha l'essere (*habens esse*)".[28] Poiché le cose non sono l'essere ma hanno l'essere, lo ricevono da colui che è l'essere per essenza, Dio. Ecco due versioni di questo importantissimo argomento. La prima la troviamo nel *De potentia* e suona così:

> "Quando qualche cosa si trova in molti soggetti partecipata in modo diverso, è necessario che venga assegnata a tutti coloro in cui si trova imperfettamente da colui nel quale si trova in modo perfetto. Infatti quelle cose che si dicono positivamente secondo il più e il meno, devono questo alla loro maggiore o minore vicinanza a un unico principio. Infatti se appartenesse a ciascuna di esse di diritto (*ex seipso*), non vi sarebbe motivo per cui trovarsi più perfettamente in uno piuttosto che in un altro. Così vediamo che il fuoco, che si trova al grado supremo del calore, è principio del calore in tutte le cose calde. Pertanto è necessario porre un essere, che è essere perfettissimo e verissimo (...). Mentre tutte le altre cose che sono meno perfette ricevono l'essere da lui".[29]

La seconda versione dell'argomento della partecipazione, più concisa di quella precedente, si trova nel Prologo al *Commento al Vangelo di S. Giovanni*, e suona così:

> "Tutto ciò che è qualcosa per partecipazione rimanda ad altri che sia la stessa cosa per essenza, come a suo principio supremo. Per es. tutte le cose calde per partecipazione si riducono al fuoco il quale è caldo per essenza. Ora, dato che tutte le cose che sono partecipano all'essere e sono enti per partecipazione, occorre che in cima a tutte le cose ci sia qualcuno che sia l'es-

---

28) ID., *Quodlibetales*, II, q. 2, a. 1.
29) ID., *De potentia*, q. 3, a. 5.

> sere in virtù della sua stessa essenza, ossia che la sua essenza sia l'essere stesso. Questi è Dio, il quale è causa efficientissima, degnissima e perfettissima di tutte le cose: da lui tutte le cose che esistono partecipano all'essere".[30]

Muovendo dalla verità che l'essere *non appartiene all'essenza* di nessun ente finito, il quale proprio per questo motivo risulta finito e contingente, S. Tommaso imposta la risoluzione degli enti nell'essere come segue:

> "Tutto ciò che conviene a qualche cosa o è causato dai principi della sua natura, come la risibilità nell'uomo, o le compete in virtù di qualche principio estrinseco, come la luce all'aria grazie all'influsso del sole. Ora non si può dire che l'essere di una cosa sia causato dalla sua stessa forma o essenza, intendendo come da causa efficiente, perché così una cosa sarebbe causa di se stessa o produrrebbe se stessa, cosa del tutto impossibile. È necessario quindi che ogni cosa in cui l'essere è diverso dalla sua natura. abbia l'essere da un altro. E poiché tutto ciò che è in virtù di un altro esige come causa prima ciò che è per sé, vi deve essere qualche cosa che sia causa dell'essere in tutte le altre, appunto perché essa è soltanto essere; diversamente si andrebbe all'infinito nelle cause, avendo ogni cosa che non è solo essere una causa, come s'è visto".[31]

---

30) ID., *In Evangelium Joannis*, Prol., n. 5. Un bel testo sulla partecipazione dell'essere da parte degli enti e della sua derivazione da Dio, che è l'essere per essenza, lo troviamo anche nel commento ai *Nomi divini*, anche se non è presentato come una prova dell'esistenza di Dio. Tuttavia vale la pena di riferirlo per la sua straordinaria chiarezza. Scrive dunque S. Tommaso: "... Tutte le altre cose hanno invece l'essere ricevuto e partecipato e perciò non hanno l'essere secondo tutta la capacità dell'essere, ma solo Dio, che è lo stesso essere sussistente, ha l'essere secondo tutta la capacità dell'essere; e questo è ciò che dico, che perciò Dio può essere la causa dell'essere per ogni cosa, poiché egli non è un esistente in un certo modo, cioè secondo un qualche modo finito e limitato, ma egli accoglie in se stesso tutto l'essere in modo universale e infinito" (ID., *In De divinis Nominibus*, V, lect. 1, n. 629).

31) ID., *De ente et essentia*, 4, n. 27 (ed. Marietti, 1954); vedi anche D. LORENZ, *I fondamenti dell'ontologia tomista. Il trattato "De ente et essentia"*, ESD, Bologna 1992, in cui si riporta il testo critico dell'opera dell'Aquinate dell'edizione leonina con a fronte la traduzione italiana, seguita da un chiaro ed esauriente commento filosofico.

Scegliendo infine come punto di partenza la *gradualità* della perfezione dell'essere negli enti, S. Tommaso opera la scalata all'essere stesso nel modo seguente:

> "L'essere è presente in tutte le cose, in alcune in modo più perfetto, in altre in modo meno perfetto; però non è mai presente in modo così perfetto da identificarsi con la loro essenza, altrimenti l'essere farebbe parte della definizione dell'essenza d'ogni cosa, il che è evidentemente falso, giacché l'essenza di qualsiasi cosa è concepibile anche prescindendo dall'essere. Pertanto occorre concludere che le cose ricevono l'essere da altri e (retrocedendo nella serie delle cause) è necessario arrivare a qualche cosa la cui essenza sia costituita dall'essere stesso, altrimenti si dovrebbe retrocedere all'infinito".[32]

L'essere stesso, la realtà suprema da cui ogni altra trae origine, questo essere sussistente che ha come propria essenza tutta la pienezza, tutta la ricchezza, tutta l'attualità dell'essere, corrisponde, come nota lo stesso S. Tommaso, a ciò che i filosofi sono soliti chiamare col nome di Dio. Noi moderni, vittime di innumerevoli preconcetti nei confronti dell'essere, dopo le gravi distorsioni e i profondi travisamenti a cui lo hanno sottoposto l'idealismo, il positivismo, l'esistenzialismo, il neopositivismo e l'analisi linguistica, siamo alquanto restii ad assegnare a Dio il nome di "essere stesso" (*esse ipsum*). Ma lo scrupolo non ha nessun fondamento se per essere si intende ciò che ha inteso S. Tommaso, ossia quella perfezione suprema che raccoglie in sé tutte quelle perfezioni che siamo soliti attribuire a Dio. Per S. Tommaso l'*esse ipsum*, anziché essere un titolo anonimo come può sembrare a noi moderni, è un titolo personalissimo, anzi è l'unico nome proprio di Dio. E questo, spiega il Dottore Angelico, per tre motivi:

> "Prima di tutto, per il suo significato. Infatti non esprime già una qualche forma o modo particolare di essere, ma lo stesso essere. Quindi siccome l'essere di Dio è la sua stessa essenza e siccome ciò, come abbiamo dimostrato, non conviene a nessun

---

32) Id., *In II Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 1.

altro, è evidente che tra tutti gli altri nomi questo compete a Dio in modo massimamente proprio: ogni cosa infatti si denomina dalla propria forma o essenza. Secondo, per la sua universalità. Tutti gli altri nomi o sono meno vasti e universali o, se combinano con esso, vi aggiungono secondo la nostra maniera di concepire qualche cosa, che in qualche modo lo qualifica o restringe. Ora il nostro intelletto nella vita presente non può conoscere l'essenza di Dio come è in se stessa: ma facendo qualsiasi restrizione intorno a quel che conosce di Dio, si allontana dal modo nel quale Dio è in se stesso. E perciò quanto meno i nomi sono ristretti e quanto più sono estesi e assoluti, tanto più propriamente noi li applicheremo a Dio. Perciò anche il Damasceno dice che 'di tutti i nomi che si dicono di Dio quello che meglio lo esprime è *Colui che è*: poiché comprende tutto in se stesso, possiede l'essere medesimo come una specie di oceano di realtà infinito e senza rive'. Con ogni altro nome si viene infatti a determinare un qualche modo della sostanza della cosa; invece questo nome non determina nessun modo di essere, ma conserva la sua indeterminatezza rispetto a tutti i modi di essere; perciò esprime 'l'oceano infinito di realtà'. Terzo, perché il nome *Colui che è* è più proprio di Dio dello stesso nome *Dio*, sia per la derivazione del termine che è l'*essere*, sia per l'universalità del significato".[33]

La via che ha tracciato S. Tommaso per raggiungere il vertice del reale (*cacumen* lo chiama egli stesso), Dio, è una via singolarissima, perfettamente in linea col suo concetto intensivo dell'essere. Questa via è assolutamente originale, anche se presenta alcune affinità con la Seconda (causalità), la Terza (contingenza) e la Quarta (partecipazione e gradualità) Via della *Somma teologica.* Ma mentre quelle Vie non sono costruite immediatamente in chiave ontologica, poiché ciò a cui si fa riferimento per evidenziare la precarietà dell'ente non è la sua carenza di essere (contingenza, gradualità, partecipazione) ma altri aspetti (causalità seconda, possibilità, gradualità delle perfezioni), nei testi che abbiamo riferiti, l'esistenza di Dio viene evidenziata e raggiunta seguendo direttamente ed esplicitamente la via dell'essere.

---

33) ID., *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11. Cf. *In De divinis Nominibus* V, lect. 1, n. 629.

Si tratta pertanto di una via strettamente, rigorosamente e propriamente *ontologica*, secondo il significato più genuino di questo termine (*ontologico*); e diversamente dalla celebre via anselmiana, è una via *a posteriori* (dagli effetti alle cause, dagli enti all'essere) e non *a priori* (dai concetti alla realtà).

E proprio perché segue il procedimento *a posteriori* l'argomento ontologico di S. Tommaso non è campato in aria né cade nella trappola di vuote tautologie. L'argomento si basa sulla verità incontrovertibile e speculativa che l'essere è e non può non essere e sulla verità empirica che ci sono degli enti, ossia delle partecipazioni all'essere, che a questo devono tutta la loro realtà. Il punto di partenza è un fatto evidente e realissimo che tutti possiamo agevolmente constatare: la contingenza dell'ente, il quale ha l'essere ma non è l'essere. Così l'ente è, ma non è in grado di fornire una spiegazione esauriente del proprio essere. La spiegazione esauriente si ottiene soltanto oltrepassando l'ente e risalendo fino all'essere stesso, il quale proprio perché è l'essere stesso è a un tempo la ragione sufficiente del proprio essere e di ogni altro ente.

Di tutte le prove ontologiche solo quella costruita sull'essere ha valore reale e non soltanto concettuale. Infatti è contraddittorio per l'essere non essere: l'essere è e non può non essere, come dichiara Parmenide. Questo si può dire soltanto dell'essere; per questo motivo l'essere gode di un primato assoluto rispetto a tutte le altre perfezioni e rispetto a tutte le altre realtà: "niente infatti possiede attualità se non in quanto è: perciò l'essere stesso è l'attualità di tutte le cose, anche delle stesse forme".[34] "L'essere è più nobile di tutte le cose che l'accompagnano; perché in assoluto è più nobile dello stesso conoscere, se pur fosse possibile concepire il conoscere senza l'essere".[35] Inoltre "all'essere non si può mai aggiungere nulla che gli sia estraneo, poiché nulla gli è estraneo tranne il non-essere, il quale non può essere né forma né materia".[36]

---

34) ID., *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3.
35) ID., *In I Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 2, ad 3.
36) ID., *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

Delle altre perfezioni assolute (verità, bontà, scienza, bellezza, potenza ecc.) non si può dire altrettanto: senza l'essere esse svaniscono nel nulla; la bontà è grazie all'essere; la verità è grazie all'essere; la scienza è grazie all'essere ecc. Senza l'essere, che è il cardine di tutto ciò che è, non v'è che il nulla. E così, anche se non abbiamo nessuna esperienza diretta dell'essere, la sua realtà ci risulta innegabile. Infatti poiché noi facciamo esperienza di enti, realtà concrete, che sono effettivamente e sono tali proprio grazie all'essere, è necessario concludere che l'essere è e che sussiste in se stesso.

L'argomento ontologico funziona soltanto sulla perfezione dell'essere; perché solo dell'essere è contraddittorio dire che non è. Nelle altre perfezioni questo non accade. Per es. per la bontà è contraddittorio essere cattiva ma non essere inesistente; per la potenza è contraddittorio essere impotente ma non non essere; per la verità è contraddittorio essere falsa ma non l'inesistenza ecc.

Da quanto si è detto risulta che il discorso ontologico di S. Tommaso si distacca nettamente da quello di Heidegger, anche se tutti e due danno grande rilievo alla *differenza ontologica* che distingue l'ente dall'essere. Di fatto nella speculazione heideggeriana la differenza è soltanto apparente, con la conseguente dissoluzione degli enti nell'essere o, peggio ancora, dell'essere negli enti. La vanificazione della distinzione reale tra ente ed essere impedisce a Heidegger di prendere sul serio il discorso metafisico (a cui viene preferito il discorso poetico) e di farsi un concetto corretto della divinità. Invece S. Tommaso facendo leva sulla differenza ontologica, per un verso riconosce agli enti una propria dignità ontologica e per un altro coglie la loro dipendenza radicale dall'essere, il quale gode di una totale e assoluta autonomia rispetto agli enti.

Concludendo, non è arbitrario affermare che esiste la possibilità di elaborare una solida via ontologica, cioè una via dell'essere che conduce fino a Dio e lo presenta sotto il volto che unicamente gli appartiene, l'*esseità* piena, completa, perfetta, infinita, eterna, immutabile.

Su tale via si è incamminato S. Tommaso nel momento culminante della sua metafisica dell'essere, formulando varie argomentazioni esemplari e rigorose, come abbiamo potuto mostrare esaminando alcuni scritti meno celebri ma non meno autorevoli della *Summa Theologiae.* La prova ontologica è la grande via a Dio tracciata da S. Tommaso ed è anche l'unica prova che può dirsi specificamente e propriamente tomistica.[37]

La via del pensiero

Oltre le Cinque Vie cosmologiche della *Summa Theologiae* e le vie dell'essere di cui abbiamo appena finito di parlare, S. Tommaso occasionalmente propone anche una via basata sul conoscere.

La via del conoscere era già stata percorsa da S. Agostino, il quale però anziché sull'attività del conoscere si era basato sul suo oggetto, la verità. Agostino aveva osservato che la verità (eterna) che è in noi supera il nostro intelletto e pertanto rinvia a una causa superiore che alla fine non può essere che Dio stesso.[38]

Invece S. Tommaso costruisce la sua argomentazione direttamente sulla nostra facoltà conoscitiva, la quale è protesa verso l'infinito. Ora, tale tensione sarebbe vana, se non ci fosse un oggetto intelligibile infinito. Tale è Dio. Ecco il bel testo della *Summa contra Gentiles*:

> "Il nostro intelletto nel conoscere (*in intelligendo*) è diretto all'infinito; come appare dal fatto che, data una qualsiasi quantità finita, l'intelletto può pensarne una maggiore. Ma vana sarebbe questa disposizione dell'intelletto verso l'infinito, se non ci fosse qualche oggetto intelligibile infinito. Bisogna quindi che esista un essere intelligibile infinito, che deve essere sopra tutti; e questi noi chiamiamo Dio".[39]

---

37) Una esposizione che segue i moderni criteri del rigore scientifico e ripropone in modo originale la via dell'essere di S. Tommaso si trova in A. EMILIANI, *Da gli enti finiti al Superente infinito e personale che conosce e ama*, ESD, Bologna 1992.

38) Cf. S. AGOSTINO, *De libero arbitrio* II, 12, 24.

39) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 43, n. 365 (ed. Marietti, 1961).

Con questa ultima via S. Tommaso presenta un quadro completo di tutti i generi di Vie che si possono tracciare per salire fino a Dio. I generi infatti sono tre: cosmologico, ontologico, antropologico, dato che per conoscere Dio si può partire sia dall'essere sia dal mondo sia dall'uomo. Di ogni genere ci sono numerose varianti, come per scalare una montagna. S. Tommaso ha tracciato molte vie di tipo cosmologico e "ontologico", mentre ci ha presentato un solo saggio della via antropologica, quello basato sulla autotrascendenza e la tensione verso l'infinito del nostro conoscere. Ma questo è un saggio molto importante e significativo. che troverà molti imitatori tra i moderni. Ricordiamo in particolare: Cartesio, Malebranche, Blondel, De Finance, Rahner, Lonergan e Teilhard de Chardin.

Conclusione

S. Tommaso è un grandissimo teologo e un geniale metafisico. Attraverso l'indagine metafisica egli fa vedere che l'intelligenza umana può giungere fino a Dio percorrendo innumerevoli vie, mentre la nostra volontà lo incontra con la pratica delle virtù, specialmente mediante l'amore. Spinoza dirà che l'ideale dell'uomo libero è l'*amor intellectualis Dei.* Questo fu indubbiamente l'ideale costante di S. Tommaso, come risulta dal suo studio reiterato e appassionato dell'esistenza, della natura, degli attributi e delle operazioni di Dio, uno studio che, come egli stesso confessa, era diventato per lui una ragione di vita: "Il dovere principale della mia vita, al quale mi sento in coscienza obbligato dinanzi a Dio, è che tutte le mie parole e tutti i miei sentimenti parlino di Lui".[40]

---

40) *Ibid.*, I, 2.

LE PROVE ANTROPOLOGICHE

Moltissime sono le vie che conducono speculativamente l'uomo a Dio. La filosofia classica e quella cristiana davano la preferenza alle vie cosmologiche; invece la filosofia moderna si è orientata preferibilmente verso le vie ontologiche e antropologiche. Di quelle cosmologiche e ontologiche si è già trattato nei precedenti capitoli. Ora esamineremo brevemente alcune vie antropologiche.

Chiamiamo vie antropologiche quelle argomentazioni che attuano un'ascesa speculativa a Dio partendo dall'uomo anziché dal cosmo oppure dall'idea di Dio.

Come abbiamo rilevato nel precedente capitolo un primo saggio di via antropologica lo hanno fornito S. Agostino e S. Tommaso, esaminando l'*attività intellettiva* dell'uomo. Essa conduce l'uomo fuori di se stesso, oltre se stesso, sopra se stesso, sia se si considera il suo dinamismo sia il suo oggetto. Se si considera il suo dinamismo vi si scopre una tensione verso l'infinito che solo Dio può colmare (S. Tommaso). Se si considera il suo oggetto, vi si scopre la verità eterna, che non può trarre origine dall'uomo, ma che è frutto di un dono, autore del quale non può essere che Dio (S. Agostino).

Ma si possono tracciare altre vie antropologiche esaminando le principali attività umane che, oltre a quella intellettiva, sono il volere, l'agire morale, la coscienza, la religione, l'arte, il linguaggio, l'amore. Vediamo alcune di queste vie.[1]

---

1) Sulle prove antropologiche si legga P. BERGER, *Il brusio degli angeli*, Bologna 1969, pp. 85-106.

La via della religione

La filosofia della religione, attraverso lo studio di questa attività dello spirito dell'uomo fornisce già un documento importante a favore dell'esistenza di Dio. Com'è possibile infatti che una esperienza, che ha segnato così profondamente l'umanità lungo tutto il corso della sua storia millenaria, che è stata la principale fonte di ispirazione di tutte le sue più grandi creazioni spirituali, umanitarie, artistiche e letterarie, sia fondata su un'illusione, un falso miraggio, una stolta utopia? La religione ha dato all'umanità molto di più di quanto non le abbiano dato l'arte, la scienza e la tecnica. Anche oggi la maggior parte degli uomini sarebbe disposta a rinunciare alle conquiste della scienza e della tecnica, ma non a Dio.

Personalmente credo che questo argomento che si basa sulla religione, cioè sulla fedeltà dell'uomo a Dio, costituisca non solo un argomento importante, ma forse il più importante di tutti. Infatti la gente riconosce l'esistenza di Dio non in forza di argomenti filosofici o metafisici, ma perché di Lui ha una propria personale e diretta esperienza. Inoltre quando un credente vuole una conferma della validità della propria esperienza religiosa non si affida alla speculazione dei filosofi ma alla testimonianza di altri credenti. Sono certo della validità della mia esperienza di Dio, perché la trovo confermata dagli altri, da un'infinità di persone, non soltanto di persone umili, ma delle massime personalità che hanno costellato la storia dell'umanità; ed è inoltre confermata dalla testimonianza della maggior parte degli uomini che oggi abitano il nostro pianeta. Il ricorso alla ragione viene dopo: dopo la mia esperienza e dopo l'esperienza collettiva. Però pur venendo dopo, la conferma della ragione è importante, perché la ragione è data all'uomo per verificare la validità delle proprie esperienze. Ma, ripeto, la speculazione filosofica non conduce alla scoperta di Dio; ribadisce però la validità in sede strettamente razionale di quanto è già previamente conosciuto mediante una personale esperienza.

La via della coscienza e del dovere

La via della coscienza e del dovere, che può essere chiamata anche "via morale" assume come punto di partenza quel senso di sudditanza che la coscienza avverte nei confronti dei doveri morali primari.

La coscienza è la facoltà che informa l'uomo del bene e del male: gli dice se un'azione è buona o cattiva e perciò se è suo dovere compierla o evitarla. La coscienza è pertanto la sorgente diretta e il criterio immediato della eticità di un'azione, ma non è libera legislatrice di se stessa. La coscienza sente le norme morali come doveri, come imperativi, come comandi, come obblighi di cui non riesce agevolmente a disfarsi. Il dovere che accompagna la legge morale è per l'uomo un chiaro indizio di sudditanza e non si tratta semplicemente di sudditanza verso la società, che resterebbe un fenomeno del tutto esteriore. Ma chi può porre in noi una sudditanza interiore così profonda se non colui che è a noi più intimo di noi stessi? Occorre quindi ammettere che anche nel dovere è sempre Dio che parla e si rivolge a noi. D'altronde solo intendendo il dovere come voce di Dio, esso perde quella nota pesante e odiosa, oltre che inesplicabile, con cui normalmente si presenta alla coscienza.

Uno dei filosofi che hanno meglio compreso e sottolineato l'istanza religiosa racchiusa nel dovere è stato Immanuel Kant. Egli afferma che a Dio non si può arrivare con la ragione speculativa, ma soltanto con la ragion pratica, il cui compito è ricercare i fondamenti della morale e del dovere. Ora, Kant fa vedere che è impossibile conferire alla legge morale e al dovere un solido fondamento senza risalire fino a Dio. Ecco un brano del celebre testo kantiano:

> "È un dovere per noi promuovere il sommo bene, quindi non è solo un diritto ma un bisogno necessario connesso col dovere presupporre la possibilità di questo sommo bene. Il quale, poiché ha luogo solo sotto la condizione dell'esistenza di Dio, collega inseparabilmente l'esistenza di Dio con il dovere, il che equivale a dire che è moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio".[2]

---

2) I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Bari 1924, p. 151.

La via dell'autotrascendenza

"L'uomo oltrepassa infinitamente l'uomo", dice un famoso pensiero di Pascal. L'uomo porta iscritta nel profondo del suo essere una spinta incoercibile a superare se stesso. Ora, in questo slancio verso l'infinito si può innestare un'altra prova antropologica dell'esistenza di Dio.

Osserviamo anzitutto che l'uomo non è semplicemente segnato dalla finitudine e dalla contingenza. come gli altri esseri di questo mondo: egli è segnato anche dall'autotrascendenza. L'uomo è un essere profondamente eccentrico, in quanto si trova costantemente fuori del suo centro; soggetto a una spinta profonda ad andare avanti, a crescere, a spezzare le catene dello spazio e del tempo, ad avanzare verso l'infinito e l'eterno. L'uomo aspira a una realizzazione di se stesso che sia piena, totale e definitiva, ma non tanto nell'ordine dell'avere, del piacere e del potere, quanto nell'ordine dell'essere. Come ha scritto S. Tommaso, l'uomo "sente il cocente desiderio di vivere sempre e di non morire mai".[3] Così, tutti i progetti circoscritti nello spazio e nel tempo risultano deludenti, destinati a essere superati e abbandonati. La sua volontà volente non coincide mai con la volontà voluta.[4] L'autotrascendenza annuncia pertanto un progetto-uomo che non può trovare attuazione né nell'uomo ideale di Platone, né nell'uomo libero di Spinoza, né nel super-uomo di Nietzsche, né nel compagno lavoratore di Marx e tanto meno nell'uomo consumistico, folle predatore della natura, idolatrato e sedotto dalla cultura materialistica ed edonistica del nostro tempo. Il progetto-uomo potenzialmente e tensionalmente infinito, iscritto nella natura dello spirito umano può trovare adeguato compimento soltanto nel mondo dello spirito, e cioè nel mondo di Dio.

L'autotrascendenza, come hanno notato molti filosofi e teologi sia antichi che moderni,[5] in quanto pulsione verso l'infinito, ha un sen-

---

3) S. TOMMASO D'AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 19, q. 1, a. 5.
4) Cf. M. BLONDEL, *L'azione*, Firenze 1921, II, pp. 161 ss.
5) Tra gli antichi ricordo Socrate, Platone, Aristotele, Zenone, Filone Alessandrino, Plotino, Agostino, Boezio, Anselmo, Tommaso d'Aquino, Bonaventura; tra i contemporanei, Bergson, Blondel, Scheler, Teilhard de Chardin, Rahner, De Finance, Coreth, Lonergan, Moltmann, Pannenberg. Per un'ampia rassegna dei fautori dell'interpretazione teocentrica dell'autotrascendenza rinvio al mio volume *L'uomo. Chi è?*, Massimo, Milano 1989, 6ª ed.

so solo perché va nella direzione di Dio. Pertanto l'uomo non esce dai confini del proprio essere per sprofondare nel nulla, come hanno affermato Sartre, Camus, Heidegger, Russel, Ayer, ma si spinge oltre i confini del proprio essere per tuffarsi in Dio. Solo allora

> "la nostra tendenza illimitata verso l'autotrascendenza è soddisfatta, il nostro orientamento verso il mistero di amore e di timore reverenziale è attuato. Poiché questa tendenza è dell'intelligenza verso l'intelligibile, della ragionevolezza verso il vero e il reale, della libertà e della responsabilità verso ciò che è veramente bene, l'adempimento di questa tendenza nella sua illimitatezza che noi sperimentiamo può venire oggettivato come un'oscura rivelazione dell'assoluta intelligenza e intelligibilità, dell'assoluta verità e realtà, dell'assoluta bontà e sanità. Quando si dà questa oggettivazione allora la domanda su Dio si presenta in una forma nuova. Ora infatti è primariamente una domanda che riguarda la decisione. Devo contraccambiare il suo amore o rifiutarlo? Devo vivere il dono del suo amore o mi tirerò indietro, mi dirigerò altrove, mi allontanerò? Solo secondariamente sorgono le domande intorno all'esistenza e alla natura di Dio; e sono le domande dell'amante che cerca di conoscerlo o quelle del miscredente che cerca di sfuggire da lui. Questa è l'opzione fondamentale del soggetto esistenziale quando è chiamato da Dio".[6]

Chi compie il passo decisivo verso Dio, come traguardo ultimo dell'autotrascendimento, lo fa perché ha capito che Lui, Dio, è l'unico essere capace di condurre l'uomo alla perfetta realizzazione di se stesso.

> "Ciò che è necessario riconoscere è che lo slancio verso l'Ideale non è possibile e non ha significato che grazie alla presenza, che attrae ed avvince, dell'Ideale sussistente stesso, ossia di Dio. È lui e lui solo - l'Altro assoluto e ciononondimeno la sorgente della ipseità - che pur dandomi a me stesso, mi strappa dal mio io; è la sua presenza che introduce in me un principio di tensione interiore e di oltrepassamento".[7]

---

6) B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975, p. 136.
7) J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, Roma 1962, p. 101.

La via del linguaggio

Un'attività fondamentale dell'uomo, oltre il conoscere e il volere, è il parlare. Mediante il linguaggio egli comunica agli altri i propri pensieri, i propri desideri e voleri. Il linguaggio è il primo e principale mezzo di comunicazione; nelle parole tutto ciò che l'uomo pensa, immagina, sogna, brama e vuole assume una forma esteriore. Le melodie interiori diventano musica; i numeri e i calcoli, matematica; le intuizioni liriche, poesia; le immagini della fantasia si mutano in simboli; i desideri si trasformano in preghiere o comandi. Così l'*homo sapiens* è allo stesso tempo anche *homo loquens*.

Il linguaggio può diventare una via antropologica per dimostrare l'esistenza di Dio in due modi: prendendo in considerazione la sua origine oppure esaminando la sua funzione semantica.

L'origine del linguaggio è stata usata come argomento per provare l'esistenza di Dio dai tradizionalisti francesi Lamennais e De Bonald. A loro giudizio senza linguaggio l'uomo non può cominciare a pensare; quando pensa egli possiede già il linguaggio. Perciò il linguaggio è un dono di Dio. Ma questo argomento è assai discutibile, perché dalla storia dell'origine del linguaggio risulta che ogni popolo è stato l'inventore della propria lingua: i greci del greco, i latini del latino, gli italiani dell'italiano, i tedeschi del tedesco ecc.

Nel linguaggio però c'è un altro aspetto che, se viene esaminato attentamente, rimanda a una realtà superiore all'uomo e, in definitiva, a Dio stesso: il significato.

Sappiamo che la funzione principale del linguaggio è quella semantica o simbolica: le parole sono segni che veicolano un significato. Così la parola "pane" è segno di qualche cosa che si mangia, "vino" di qualche cosa che si beve, "carta" di qualche cosa su cui si scrive, "giornale" di qualche cosa che si legge, "telefono" di qualche cosa con cui si comunica ecc. Ora, mentre tutte le parole, in quanto segni materiali, sono create dall'uomo, non si può dire altrettanto dei significati. Infatti l'uomo è inventore di significati soltanto nella misura in cui è l'artefice di questo mondo. Ma che dire dei significati che appartengono al mondo della scienza, della morale, dell'arte,

della religione, della poesia? Per esempio, i significati di parole come "luce", "mondo", "tempo", "eternità", "vita", "essere", "verità", "bontà", "bellezza", "giustizia", "pace" ecc.?

Questi sono significati che l'uomo non inventa da sé, ma che invece si sente sollecitato a scoprire e a riconoscere. C'è pertanto un linguaggio delle cose e un linguaggio dello Spirito che esige un parlante, un locutore, che sta al di sopra di noi e viene prima di noi. Ora, chi è che parla il linguaggio delle cose e dello spirito, se non colui che è l'artefice delle cose e dello spirito, vale a dire Dio stesso?

Ripeto, noi siamo dei parlanti soltanto nella misura in cui siamo degli artefici. Questa legge ha un valore universale. Essa diventa perciò il segno rivelatore di un parlante divino, il Logos eterno, colui che è l'artefice di tutto l'universo, materiale e spirituale. L'evangelista Giovanni l'ha inteso benissimo e lo dice in modo egregio nel "Prologo" del suo Vangelo: "In principio era il Verbo (Logos) e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era al principio presso Dio. Tutto per lui è stato fatto e senza di lui non è stato fatto nulla di ciò che esiste".

Che il linguaggio, studiato attentamente nelle sue radici più profonde - come struttura di senso - sia una traccia che conduce sino a Dio l'ha compreso molto bene il filosofo tedesco Erich Coreth, il quale se ne serve per elaborare un'interessante prova dell'esistenza di Dio. La sua argomentazione si articola così:

> "L'uomo non può andare avanti (nella sua vita) senza un conferimento di senso (*Sinngebung*), che sia supremo e sostenga la sua esistenza. Ci deva essere un conferimento di senso alla vita, valido per tutti gli ambiti della esperienza. Esso però può essere tale solo se è incondizionato, non più superabile e oltrepassabile solo se è offerto da un fondamento assoluto di senso".
>
> "Ma questo fondamento del senso, se deve fondare tutto il resto conferendo significato, non può trovarsi in un contenuto, condizionato e limitato della nostra esperienza. Esso non può trovarsi in un ambito immanente dell'essere e del valore, che a piacere può essere fissato alla nostra esistenza come centro del suo senso, ma non è in grado di conferirle senso in modo onnicomprensivo. Ciò che costituisce questo intero orizzonte di

senso non può più essere un singolo significato entro questo orizzonte, ma deve trascenderlo in linea di principio. Deve essere una dimensione assolutamente trascendente. Se però esso, conferendo senso, deve fondare e garantire il senso dell'esistenza umana personale, pertanto anche il senso e il valore della relazione personale, non deve forse essere un fondamento personale del senso, un Tu assoluto, che ci incontra e ci interpella in ogni realtà, presente e attivo in tutte le cose? Questo fondamento ultimo del senso è già da sempre presupposto nella totalità di senso del nostro mondo umano, senza mai diventare per noi completamente concepibile. Esso rimane lo sfondo misterioso, che conferisce senso e che noi, nella impotenza della lingua umana, chiamiamo 'Dio'".[8]

Conclusione

Riassumendo quanto abbiamo detto in questo capitolo, si può affermare che la prova antropologica dell'esistenza di Dio è l'uomo stesso: l'uomo è il documento più chiaro, esplicito ed eloquente della realtà di Dio, della sua esistenza e della sua presenza. Nel suo stesso essere: un essere straordinario nelle sue capacità, nelle sue aspirazioni nelle sue attuazioni, ma che è continuamente *in fieri* e non raggiunge mai la compiutezza definitiva; un essere dotato di capacità spirituali enormi e meravigliose, ma condizionato irrimediabilmente e terribilmente dalle dimensioni della corporeità, l'uomo rimanda a Dio, è il dito che punta verso Dio, è la freccia che vola verso Dio, nel suo essere e nel suo operare, nel suo progredire e nel suo errabondare.

L'uomo esige Dio, perché è un dio egli stesso, un *deus humilis*, legato alla terra, un dio imperfetto, un dio abbozzato ma non ultimato, un dio disegnato e programmato da Dio, dal quale soltanto può anche sopravvenire la piena, completa realizzazione. Come hanno ben compreso Nietzsche, Sartre, Camus, senza Dio l'uomo è una creatura insensata: insensate sono le sue aspirazioni, le sue azioni, la sua vita, la sua esistenza, la sua storia. Senza Dio tutto diventa

---

8) E. CORETH, *Antropologia filosofica*, Brescia 1978, pp. 176-177.

oscuro, tenebroso, angoscioso, insignificante insensato. Invece con Dio tutto diventa chiaro, luminoso, radioso, eloquente, sensato, significativo.

L'uomo si interroga su se stesso e sul mondo che lo circonda. Anzi tutto il suo essere è un grande, struggente interrogativo. "Chi siamo? Donde proveniamo? Dove andiamo?". L'unica risposta adeguata a questi immensi interrogativi è Dio, perché soltanto Dio è in grado di dare un senso:

- alla brama infinita dell'uomo il quale è inquieto, incompiuto, sempre in cammino, desideroso di conoscere, continuamente proteso alla ricerca del diverso e del nuovo;
- all'antichissima speranza, in una vita nuova, nell'attimo perfetto, nel Regno di Dio;
- alla nostalgia per una giustizia perfetta, per un senso incondizionato e per una verità eterna;
- allo stesso dolore ineluttabile, alla sventura, alle sofferenze, alla vecchiaia e alla morte.[9]

Chi ha già trovato Dio gode delle primizie del Regno di Dio, che è regno di gioia, di letizia, di serenità, di giustizia, di amore, di pace. Chi non l'ha ancora trovato ha fondati motivi per sperare di incontrarlo in un giorno più o meno prossimo. Ciò che è necessario è prestare attenzione ai suoi segnali e avere piena disponibilità ad accoglierli. I segnali che Dio ci invia, attraverso la natura e la storia, sono moltissimi. Per captarli, però, occorre una buona dose di recettività e la conveniente sintonia. L'incontro con Dio - come osserva giustamente Lonergan nel passo riportato in precedenza - non è un evento meramente intellettuale e speculativo, ma è anche e soprattutto affettivo, morale, spirituale e pratico. Occorre grande apertura e sincera fiducia, accompagnate e sostenute da amorosa dedizione e filiale abbandono.

---

9) Cf. H. KÜNG, *op. cit.*, pp. 626-627.

LA NATURA E GLI ATTRIBUTI DI DIO

L'argomento della natura di Dio, in sede razionale, è ancora più arduo e impegnativo di quello della sua esistenza. Se infatti di quest'ultima nella contingenza radicale delle cose non mancano tracce inconfondibili, tuttavia esse non sono tali da consentire un'identificazione e una definizione adeguate della sua realtà, della sua persona, delle sue proprietà o attributi. Infatti dal mondo non è possibile ricavare concetti precisi, chiari e distinti del suo Autore. Le sue perfezioni infinite si manifestano alla mente dell'uomo sempre *per speculum et in aenigmate* sia perché sono spezzettate e frantumate in tante piccole dosi sia perché la nostra capacità di apprenderle è quella di un'intelligenza finita, limitata, condizionata dalla materia e dalla storia. Così anche quando riusciamo ad aggiustare bene l'orientamento del binocolo della nostra intelligenza, centriamo perfettamente l'obiettivo (Dio) e lo mettiamo a fuoco nel migliore dei modi, siamo soltanto in grado di individuare questo sole immenso e radiosissimo che illumina tutto l'universo, ma che appartiene a una galassia totalmente differente dalla nostra e lontanissima da noi.

Anche secondo S. Tommaso, come per Clemente Alessandrino, S. Agostino e lo Pseudo Dionigi, Dio supera ogni nostro concetto e ogni nostra parola. A causa della distanza infinita che separa l'immateriale dal materiale, il semplice dal composto, l'immobile dal mobile, l'incausato dal causato, il necessario dal contingente, il massimo dai gradi, il perfetto dall'imperfetto, l'assoluto dal contingente, l'essere dagli enti, Dio è essenzialmente inconoscibile e ineffabile.

> "Infatti la sostanza divina oltrepassa con la sua immensità ogni forma afferrata dal nostro intelletto, e per questo non possiamo conoscere che cosa sia in se stessa, ma soltanto formarcene qualche nozione, sapendo quello che non è in se stessa. Anzi, ci accosteremo tanto più alla conoscenza di lei, quanto maggiori saranno i concetti falsi di cui la spoglieremo".[1]

Tuttavia benché in se stessa la natura divina sia inconoscibile, siamo in grado di cogliere di essa qualche piccolo barlume attraverso i suoi attributi, vale a dire attraverso quelle proprietà che le appartengono necessariamente e talvolta anche in modo esclusivo. Tali proprietà sono sia negative che positive: negative quando escludono limiti e imperfezioni presenti nelle creature (per es. immaterialità, immutabilità, infinità, semplicità, eternità ecc.); positive, quando designano perfezioni assolutamente semplici, vale a dire trascendentali (per es. essere, vita, sapienza, bontà, potenza, bellezza, verità ecc.).

Un considerevole gruppo di attributi può essere individuato attraverso le prove dell'esistenza di Dio. Infatti ogni prova è culminata con la identificazione di un determinato attributo divino. Abbiamo così ricavato i seguenti attributi: immutabilità, autosufficienza (causa prima), assolutezza (non contingenza), perfezione assoluta, essere supremo, sussistenza, attualità, semplicità, intelligenza, eternità, immaterialità, infinità. Ma ora cercheremo di presentare un'esposizione sistematica dei principali attributi di Dio.

Un primo grande tentativo di classificare gli attributi divini l'ha compiuto S. Agostino nel *De Trinitate*, una delle più alte opere teologiche di tutti i tempi. In questo profondissimo trattato sul mistero della Trinità il Dottore di Ippona presenta una lista riassuntiva degli attributi che la ragione filosofica (*ratio naturalis*) è in grado di scoprire nella sostanza divina. Il suo elenco comprende dodici attributi, che suddivide in tre gruppi: il primo è composto da eternità, immortalità, incorruttibilità e immutabilità; il secondo da vita, sapienza, potenza e bellezza; il terzo da giustizia, bontà, felicità e spirito. In ogni gruppo c'è un capofila: l'eternità nel primo, la sapienza nel se-

---

1) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 14.

condo, la felicità nel terzo. Si tratta peraltro di una divisione più concettuale che reale, che non compromette minimamente l'assoluta unità e semplicità di Dio, perché ogni attributo si identifica, con la sua sostanza, e allo stesso tempo, ogni attributo coincide realmente con ogni altro attributo. "Sia lungi da noi il pensare che quando si dice che Dio è spirito, questa affermazione riguardi la sostanza, e quando si dice che è buono, tale affermazione concerna la qualità: l'una e l'altra affermazione riguardano la sostanza. Lo stesso si dica di tutte le altre affermazioni che abbiamo ricordato".[2]

Ecco nelle parole del sommo Dottore di Ippona la "deduzione" dei dodici attributi essenziali di Dio:

> "... Riduciamo queste numerosissime perfezioni (di Dio) ad alcune soltanto. La vita che si afferma esistere in Dio è la sua stessa essenza e la sua natura. Cosicché Dio non vive di altra vita che ciò che egli è per se stesso. Questa vita non è dello stesso livello di quella dell'albero, che è privo di intelligenza e di sensibilità, né di quella degli animali; infatti la vita animale è dotata di sensibilità che si diversifica in cinque sensi, e comprende tutto, ma Dio sente spiritualmente e non corporeamente, perché Dio è spirito (...). Né la sua natura è tale che possa a un dato momento cessare di esistere o cominciare a esistere; è infatti immortale. Non invano infatti è stato detto che è il solo a possedere l'immortalità perché è veramente immortalità, l'immortalità di colui la cui natura è priva di qualsiasi mutazione. Vera è pure l'eternità per la quale Dio è immutabile, senza inizio e senza fine e perciò stesso incorruttibile. Si esprime dunque una sola e medesima cosa, sia che si dica che Dio è eterno, sia che si dica che è immortale, che è incorruttibile, che è immutabile; similmente quando si dice che è vivente e intelligente o, che è lo stesso, sapiente, si dice la medesima cosa. Dio infatti non ha ricevuto una sapienza che lo abbia reso sapiente, ma egli stesso è la sapienza. E questa vita è la stessa cosa che la forza o la potenza, la stessa cosa che la bellezza, per cui è detto potente e bello. Che c'è infatti di più potente e di più bello della sapienza che 'si estende con potenza da un'estremità all'altra del mondo e tutto amministra con dolcezza' (*Sap* 8, 1)?

---

2) S. AGOSTINO, *De Trinitate* 15, 5, 8.

> La bontà e la giustizia differiscono forse tra loro nella natura di Dio, allo stesso modo che nelle sue opere, come se vi fossero due qualità distinte in Dio: una la bontà, l'altra la giustizia? Certamente no: la sua giustizia è la sua bontà; e la sua bontà è la sua beatitudine stessa. E Dio è detto incorporeo, immateriale perché si creda e si comprenda che egli è spirito, non corpo".[3]

Nell'elenco stilato da Agostino i primi quattro attributi di Dio (eternità, immortalità, incorruttibilità, immutabilità) sottolineano la sua trascendenza, sacralità, distacco; in altre parole, la sua assoluta differenza qualitativa rispetto alle creature, mentre gli altri attributi lo identificano come principio primo, fonte originaria, espressione massima e completa di tutto quanto di buono, di positivo, di valido, di perfetto possiedono le creature: "Egli è il principio dell'essere, la verità del sapere, la felicità del vivere".

Anche noi siamo del parere di S. Agostino, cioè che è possibile rintracciare in Dio alcuni attributi fondamentali da cui discendono tutti gli altri. Ma secondo noi questo compito anziché al trinomio essere, verità e felicità (che ha valore soprattutto per la teologia trinitaria di Agostino) spetta all'altro: essere, spirito, persona, perché, come si vedrà, è molto più completa la lista di attributi che si può ottenere dal secondo trittico che dal primo.

Gli attributi entitativi

Chiamiamo attributi entitativi quelli che caratterizzano Dio come essere. Il primo degli attributi ontologici è ovviamente l'essere. Dio non è solo essere ma è l'*esse ipsum subsistens*. Questo lo abbiamo abbondantemente dimostrato in precedenza, e abbiamo anche visto che questo attributo appartiene a Dio in modo talmente esclusivo che *Esse ipsum* è anche il nome proprio di Dio. L'*esseità*, l'essere in sé, è quindi il primo attributo ontologico di Dio. Vediamo ora gli altri.

---

3) *Ibid.*

UNITÀ

Unità può significare sia indivisione interna di una cosa sia unicità. Dio è uno in entrambi questi sensi. Nel senso di indivisione interna Dio è uno, perché è in massimo grado ente, anzi come sappiamo è lo stesso *Esse subsistens,* ed è inoltre in massimo grado indiviso perché è semplicissimo, e non ha e non può avere parti. In lui, come abbiamo visto è assente persino la composizione di essenza ed essere, perché la sua essenza coincide e si identifica col suo essere.

Ma Dio è anche unico, "perché possiede tutte le perfezioni. Quindi se vi sono più dèi, devono essere in tutto perfetti. Ma ciò è impossibile; perché se in ciascuno di loro non manca perfezione alcuna, né ha in sé qualche imperfezione, non vi sarà niente capace di distinguerli tra loro. Perciò è impossibile che vi siano più dèi".[4]

ASSOLUTEZZA

Quello di "assoluto" è un nome che diamo spesso a Dio. Con esso intendiamo dire che egli è *solutus*, "sciolto". Dio infatti è completamente slegato, esente da qualsiasi vincolo, da ogni genere di condizionamento. Qualsiasi altra realtà, tutti gli altri esseri comportano e richiedono qualche relazione, subordinazione, dipendenza, quanto meno dipendenza ontologica, in ordine all'essere. Solo Dio non sottostà ad alcunché, è interamente indipendente da ogni cosa, non subisce i condizionamenti della materia, dello spazio e del tempo e neppure della sua essenza, come tutte le altre creature: quelle materiali sottostanno al condizionamento della materia, quelle spirituali sottostanno ai condizionamenti della loro essenza. Per questo motivo si dice che Dio è *causa sui*, in quanto non può avere altra causa del suo essere che il suo essere stesso. Poiché è l'essere sussistente, Dio è a sé, da sé, per sé; è completamente autonomo. Egli non è soggetto a nessuno; non può essere manipolato e strumentalizzato da alcuno.

---

4) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 42.

Per questo motivo, anche se è giusto e necessario che noi gli indirizziamo le nostre preghiere, le nostre suppliche, i nostri sacrifici, non possiamo tuttavia pretendere di piegarlo a soddisfare le nostre richieste e ad esaudire i nostri desideri.

Attualità

L'assolutezza in Dio si salda con l'*attualità*. Gli Idealisti hanno conferito a Dio il nome di "Atto puro", ed è una designazione giustissima se la si affranca dai pregiudizi dell'idealismo. Dio è suprema attualità, atto purissimo perché la sua essenza è l'essere; Dio è l'esseità. E, come sappiamo, ciò che conduce le cose all'atto, ciò che le rende attuali e le fa ricche di perfezione, è l'essere. Dio, essendo l'essere, essendo totalmente essere, è necessariamente atto puro, anzi atto purissimo. È un cielo tersissimo senza alcuna nube, tutto splendente di luce in ogni direzione. In Dio non c'è nessun angolo oscuro, tenebroso, opaco. È fulgidissima luce che porta alla luce ogni cosa e la immette nell'orbita dell'essere rendendola partecipe della luce del proprio essere. Dio non è inattivo o immobile, ma è perennemente in atto, è attività pura, è dinamismo incessante. Si può già averne una valida conferma dando uno sguardo al mondo: un universo immenso e meraviglioso che continua a permanere nell'essere sostenuto dalle mani onnipotenti di Dio. Ma di questa espressione esteriore del suo dinamismo Dio non ha nessun bisogno: il suo dinamismo è anzitutto e soprattutto interiore. La sua attualità si svolge in primo luogo all'interno del suo essere, attraverso tutte quelle qualità che gli convengono necessariamente: dalla conoscenza alla libertà, dalla sapienza all'amore, dalla vita alla bellezza, ecc.

Infinità

Un altro tratto che rifulge sul volto divino di Dio è l'infinità. Non solo nel linguaggio filosofico ma anche in quello ordinario, quando viene usato come sostantivo, "infinito" è un nome di Dio. Dicendo che Dio è infinito non vogliamo semplicemente dire che non ha limiti, come quando diciamo che la serie dei numeri cardinali è infinita.

Infinito non significa indefinito. Anche se apparentemente negativo il termine ha un significato squisitamente positivo: denota una ricchezza inesauribile di perfezione e non una potenzialità illimitata (come può avere la materia). Dio possiede la qualità della infinità perché è l'esseità, e pertanto racchiude in sé tutto l'oceano dell'essere, senza limiti, senza restrizioni, senza confini. Scrive S. Tommaso a questo proposito: "Siccome l'essere divino non è ricevuto in un soggetto, ma Dio è il suo proprio essere sussistente, come si è precedentemente dimostrato, resta provato chiaramente che Dio è infinito e perfetto".[5] E analogamente Malebranche: "Non c'è che Dio che possa contenere la realtà infinitamente infinita che io scorgo quando penso all'essere".[6]

Come gli attributi dell'esseità e dell'assolutezza anche quella dell'infinità è un'acquisizione del cristianesimo. I greci non avevano mai dato a Dio questo titolo, perché per loro il concetto di infinità aveva una connotazione negativa: designava qualcosa di oscuro, imperfetto, meramente potenziale. Per questa ragione anche Aristotele si era rifiutato di considerare Dio, il Motore immobile, come infinito. Il primo autore cristiano che parla di Dio come infinito è Clemente Alessandrino; questi afferma perentoriamente: "L'Uno (Dio) è indivisibile e, perciò, infinito, in quanto è senza dimensioni e senza limiti. Conseguentemente è anche senza forma e senza nome".[7]

Dopo Clemente l'assegnazione della infinità a Dio diviene patrimonio comune del pensiero filosofico e teologico dell'occidente. Ma c'è un autore che sottolinea con strenuo vigore questo tratto del volto divino, e svolge una minuziosa argomentazione per provare che l'infinità si identifica con l'essere stesso di Dio e questo autore è Duns Scoto, uno dei massimi teologi del medioevo. Questi, nel suo celebre *Opus oxoniense* (I, 3, 2), dopo avere osservato che a Dio si possono dare innumerevoli nomi, fa vedere che quello che gli è più proprio in quanto compete soltanto a lui e pertanto lo qualifica meglio rispetto a tutte le creature, è il nome di *ente infinito in atto*:

5) ID., *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 1.
6) N. MALEBRANCHE, *Entretiens métaphysiques* II, 3.
7) CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati* V, 12, 41.

> "Infatti possiamo raggiungere molti concetti propri di Dio che non convengono alle creature, come sarebbero i concetti di tutte le perfezioni semplici, in grado sommo. Tuttavia un concetto insieme più perfetto e più semplice a noi possibile è il concetto dell'ente infinito: questo infatti è più semplice che il concetto di un ente buono o di un ente vero, o di qualsiasi altro concetto simile, perché l'infinito non è un quasi attributo o passione dell'ente ossia di colui del quale è predicata, ma esprime il modo intrinseco di essere di quella entità; di modo che quando dico 'ente infinito', non ho un concetto derivato quasi accidentalmente dal soggetto e dalla passione, ma un concetto pertinente per sé al soggetto, esistente in un determinato grado di perfezione, cioè di infinità".

Ripetiamo che Dio è infinito in senso positivo e non negativo: è pienezza sconfinata, totalità inesauribile, essendo colui che tutto possiede e da cui tutto procede. L'infinità di Dio non ha nulla in comune con l'indefinito, con ciò che non ha ancora un volto, una forma, una figura e può, pertanto, essere ogni cosa. Dio non è infinito nel senso potenziale (del caos di Platone o della materia di Aristotele, che possono divenire qualsiasi cosa); bensì nel senso attuale, che è già tutto: è ogni forma, ogni atto, ogni perfezione; è la pienezza di tutto perché fuori di Dio non c'è che il nulla. L'incapacità della ragione umana di concepire l'infinito non crea in Dio un'assurda carenza di essere, di cui non possiamo sondare la profondità e misurare l'ampiezza. Al contrario: proprio dando a Dio il titolo dell'infinità intendiamo dire che egli racchiude tutte le perfezioni in grado eminente, secondo un grado cioè che trascende tutti i gradi attingibili dal pensiero umano.

Altri tratti della natura divina che discendono direttamente dalla sua esseità e che si intrecciano mirabilmente con i precedenti attributi sono la semplicità, l'immensità, l'onnipresenza, l'eternità e l'immutabilità.

SEMPLICITÀ

Tutti gli esseri, tutte le sostanze che noi conosciamo anche quelle che diciamo semplici sono di fatto composte, quanto meno sono composte di due elementi: essenza e atto dell'essere (esistenza). Infatti nessuna cosa possiede l'essere per essenza, nessuna si identifica con l'essere. Nelle sostanze materiali, in particolare, si trova una trama di svariate composizioni (sostanza-accidenti, materia-forma, qualità-quantità, atto-potenza, spazio-tempo ecc.). L'unica sostanza assolutamente semplice, che esclude ogni traccia di composizione è Dio. Solo in lui si registra la perfetta, totale coincidenza di qualsiasi perfezione. In lui non si trovano segni di incrinature o di suture; né si incontrano sfilacciature o nodi. Atto purissimo e perfettissimo dell'essere, Dio è semplicissimo. Infatti,

> "Colui che è il principio primo dell'essere, lo possiede in modo eccellentissimo, perché ogni cosa è presente in maniera più eccellente nella causa che nel suo causato. Ma il modo più eccellente di possedere l'essere è quello per cui una cosa è identica all'essere. Quindi Dio è l'essere, mentre nessun composto è l'essere, perché il suo essere dipende dai componenti e nessuno dei componenti è l'essere stesso. Dunque Dio non è composto. Ciò dev'essere ammesso assolutamente".[8]

Per contro, la composizione e la complessità si insinuano immediatamente là dove non c'è identità di essenza ed essere: allora non si registra più la necessità dell'essere ma solo la possibilità; si trovano le essenze che non esigono l'essere e possono riceverlo. In altre parole si trovano gli angeli, gli uomini, gli uccelli, le piante, le case, le stelle ecc., esseri che ci sono ma che avrebbero potuto anche non essere e che, nella maggior parte dei casi, sono destinati a perdere quel poco di essere che hanno. Non sono esseri semplicemente, ma sono enti in cui c'è composizione tra la potenzialità dell'essere (l'essenza) e l'atto dell'essere (esistenza). Esente da qualsiasi composizio-

---

8) S. TOMMASO D'AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 4, a. 1.

ne, Dio non può essere ferito da nessuna disgregazione, disintegrazione o sottrazione. Dio è impassibile. La sua chiarezza rimane sempre intatta, assolutamente trasparente, la sua vita sempre piena e intensissima. Il sole dell'essere divino non subisce eclissi. Certo Dio non muore né può morire, con buona pace di Nietzsche e dei suoi epigoni. L'uomo, invece, può certamente diventare cieco e non vedere Dio; la sua coscienza può diventare ottusa e non sentire la voce di Dio. Ma questo è un evento che tocca l'uomo, non tocca Dio né può ferire il suo essere, anche se non lascia indifferente il "cuore" di Dio.

L'assoluta semplicità ci fa capire che qualsiasi assegnazione di nomi e attributi non è dovuta alla presenza di una molteplicità di elementi in Dio, bensì a una molteplicità di accostamenti e di prospettive, che la nostra mente piccola e limitata deve assumere per comprenderlo e definirlo con maggior precisione.

IMMENSITÀ

Con questo nome si vuol dire che Dio non è misurabile, è senza misura, è s-misurato. E questo significa precisamente il termine *immenso*, nel suo significato etimologico. Infatti in latino *in-mensus* vuol dire senza misura, smisurato, infinito. Dio non sottostà a nessuna misura ma è egli stesso il principio d'ogni misura. Pertanto la bontà si misura a partire da Dio, e così la verità, la bellezza, il valore, la giustizia, la sapienza, la prudenza la fortezza ecc.; tutto si misura a partire da Dio. Dio è al di fuori e al di sopra di qualsiasi misura, perciò non può essere circoscritto in nessun luogo. La sua grandezza è incomparabile: non ha limiti né confini.

> "La sua grandezza, che si comunica a tutte le cose grandi e si espande e si estende al di fuori dei limiti d'ogni altra possibile dimensione, abbraccia ogni luogo, supera ogni misura, oltrepassa ogni infinità. Dio è grande nella sua pienezza e magnificenza e nelle sue emanazioni, che, come fontane, si comunicano a tutti con profusione, rimanendo tuttavia intatte nella loro abbondanza e straripando, anzi, ancora di più nonostante il

> diffondersi. Quella di Dio è una grandezza infinita, senza quantità e misura; un'imponenza che si realizza secondo la diffusione illimitata ed estesissima di un'incontenibile magnificenza".[9]

Mentre con il termine "uno" indichiamo la massima concentrazione dell'esseità divina, col termine "immenso" esprimiamo la sua massima, sconfinata dilatazione. In modo improprio, ma eloquente potremo dire che l'"uno" è l'Alfa di Dio e l'"immenso" l'Omega.

ONNIPRESENZA

Dio è presente ovunque: sulle cime dei monti e negli abissi degli oceani, nelle città affollate e rumorose come nelle foreste disabitate e silenziose, nei reconditi pensieri della mente umana come nelle leggi immutabili delle stelle e dei pianeti, nei giorni di giubilo e di letizia come nelle ore di angoscia e di afflizione. Dio è presente non solo con il suo sguardo penetrante e lungimirante ma con il suo essere e con la sua persona. Mentre noi con le nostre persone, con il nostro pensiero e con i nostri desideri siamo potenzialmente presenti ovunque; di fatto disponiamo di una presenza assai ristretta e modesta, sempre determinata e limitata a certi luoghi e tempi: siamo presenti a Roma o a Parigi, a Berlino o a Mosca; siamo presenti a una partita di calcio, a un film, a un concerto, a un consiglio di fabbrica, a un raduno ciclistico ecc. e spesso si tratta di una presenza più passiva che attiva. Invece Dio nella sua immensa e infinita esseità è attivamente presente ovunque, ed è presente come attore principale. Infatti con la sua presenza Dio fa fiorire intorno a sé tutto quanto accade, tutto quanto partecipa in qualche modo alla stupenda danza dell'essere e della sua prodigiosa vitalità.

Ecco come S. Tommaso dimostra la divina onnipresenza nella *Summa Theologiae*:

---

9) PSEUDO-DIONIGI, *I nomi divini* 9, 2.

> "Essendo Dio l'essere stesso per essenza, bisogna che l'essere creato sia effetto proprio di lui, come bruciare è l'effetto proprio del fuoco. E questo Dio lo causa nelle cose non soltanto quando cominciano ad esistere, ma fintanto che perdurano nell'essere; come la luce è causata nell'aria dal sole finché l'aria rimane illuminata. Fino a che dunque una cosa ha l'essere, è necessario che Dio le sia presente nella proporzione in cui essa possiede l'essere. L'essere poi è ciò che nelle cose vi è di più intimo e di più profondamente radicato, poiché, come si è già detto, l'essere è l'elemento formale rispetto a tutti i principi e i componenti che si trovano in una data realtà. Necessariamente dunque Dio è in tutte le cose e in maniera intima".[10]

Eternità

La presenza di Dio abbraccia oltre che tutti gli spazi anche tutti i tempi: tutti gli anni, i giorni, le ore, i minuti. Mentre il nostro essere si distende lungo un segmento più o meno ampio di tempo (brevissimo se confrontato con gli anni luce della durata delle stelle), e pertanto siamo presenti soltanto per un breve tratto del lungo cammino della storia. Dio concentra su di sé, dentro l'orizzonte sconfinato del suo essere, tutte le fasi transeunti del tempo, e pertanto egli si trova al di fuori e al di sopra del tempo, è eterno. Egli vive un istante perenne. L'eternità è la simultaneità della composta e perfetta autorealizzazione. Noi ci realizziamo progressivamente, e non riusciamo mai a raggiungere la nostra piena realizzazione, anche se disponiamo di una lunga vita: ci manca sempre qualche cosa nell'ordine dell'avere, del potere, del sapere, del piacere; e poi ci manca soprattutto il tempo; il tempo ci sfugge, ne abbiamo sempre di meno man mano che la vita passa. Dio invece che è l'esseità in persona e, di conseguenza, è l'attualità completa di tutte le perfezioni, è totalmente autorealizzato e possiede tutto ciò che noi possiamo ipotizzare come degno di essere posseduto; egli ha già fatto tutte le buone e belle

---

10) S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1.

esperienze che noi vorremmo fare, ha già acquisito tutte le virtù che noi brameremmo di ottenere. Da sempre egli gode il pieno e perfetto possesso del suo essere, che poi è, come sappiamo, l'essere stesso. Per essere se stesso Dio non ha bisogno di crescita, di sviluppo, di maturazione come noi: Dio non ha bisogno di divenire e per questo motivo non ha bisogno neppure del tempo. Lo spiega egregiamente S. Tommaso nel testo seguente:

> "Si misurano col tempo soltanto quelle cose che si muovono, perché il tempo, come dice Aristotele, non è altro che la misura del moto (divenire). Ma Dio è del tutto scevro di moto; quindi non può essere misurato dal tempo. Perciò non vi sarà in lui né il *prima* né il *dopo*; perciò non possiede l'essere dopo il non essere, né il non essere dopo l'essere; né ci sarà in lui altra serie di successioni, perché esse non si possono concepire senza il corso del tempo. Pertanto non avrà né principio né fine, ma possederà tutto l'essere suo insieme. In ciò consiste il concetto di eternità".[11]

IMMUTABILITÀ

Stabilito nella pienezza dell'essere da sempre e, quindi, nel pieno possesso di ogni perfezione, Dio non può sottostare a nessun mutamento: Dio è immutabile. Muta ciò che non ha ancora raggiunto una certa perfezione o che è incapace di difendere la realizzazione già acquisita. Il mutamento è sempre crescita o diminuzione. A Dio nulla manca e nulla gli può essere sottratto; per questo è immutabile. Mutano gli enti che possiedono soltanto una parte dell'essere, sospinti dal desiderio e dall'ansia di guadagnarne di più; ma Dio si trova già seduto sul trono dell'esseità e non deve affannarsi per conquistarlo; la sua gioia è irradiare lo splendore del suo essere sugli enti per condurli alla loro piena realizzazione. Perciò, immutabile in se stesso, Dio diviene il Principio primo d'ogni mutamento: ogni creatura, l'uomo in particolare, ha in Dio il punto Alfa e il punto Omega del suo divenire.

---

11) ID., *Summa contra Gentiles*, I, 15.

L'immutabilità viene spesso confusa con l'inerzia, l'inattività e per questo motivo ci sono numerosi pensatori, soprattutto contemporanei, che si rifiutano di attribuire a Dio il titolo di immutabile. Ma, se si fa bene attenzione, si vede che l'immutabilità non pregiudica né esclude l'attività. Infatti l'immutabilità riguarda anzi tutto il piano dell'essere, ed esclude che l'essere divino sia esposto ai cambiamenti di qualsiasi sorta: quantitativi, qualitativi, spaziali, temporali, sostanziali, accidentali. Perfettamente realizzato sul piano dell'essere, Dio opera incessantemente, senza cambiamenti, restando perennemente fedele a se stesso.

Sappiamo che ogni filosofo, teologo o mistico è affascinato in modo particolare da qualche tratto del volto di Dio: chi dalla bontà (lo Pseudo-Dionigi), chi dall'esseità (S. Tommaso), chi dall'infinità (Scoto), chi dalla perfezione (Cartesio) ecc. Nessun altro pensatore è stato colpito così fortemente come S. Agostino dalla immutabilità di Dio. A suo giudizio questo è il tratto più saliente, marcato ed esclusivo del volto divino. Infatti le creature possono mostrare moltissime perfezioni: bellezza, bontà, grandezza, potenza, sapienza, armonia ecc. ma nessuna possiede la dote della immutabilità. Tutte le cose che vengono dopo Dio sono corrose dalla caducità e sono circondate dall'abisso del nulla: sono tutte fragilissime, provvisorie, instabili, mutevoli, fuggevoli, futili, in se stesse insignificanti; più morte che vive e moribonde già dal primo momento in cui cominciano ad essere. Per contro, Dio, e soltanto lui, si trova al di sopra di questo immenso oceano di precarietà, sovranamente immobile, stabile (*stans*), eterno, simile a una possente piramide attorno a cui si ammucchiano e si dissolvono le dune di sabbia del deserto. Nessun altro filosofo possiede un senso così vivo e acuto della immutabilità di Dio come il Dottore di Ippona, il quale la celebra e proclama incessantemente in molti suoi scritti. Qui mi limiterò a due citazioni tratte dal *De Trinitate*.

> "Nulla di mutevole vedo in Dio, né per movimento spaziale e temporale come ne subiscono i corpi, né per movimenti puramente temporali e che hanno un qualcosa di spaziale, come nel caso del pensiero dei nostri spiriti, né per movimenti puramen-

te temporali senza neppure qualche immagine spaziale, come nel caso di alcuni ragionamenti del nostri spiriti. Infatti l'essenza di Dio, ragione del suo essere, non ha assolutamente nulla di mutevole sia nella eternità sia nella verità o nella volontà: perché in Dio eterna è la verità, eterna la carità, vera è la carità, vera l'eternità; amata l'eternità, amata la verità...".

"Tutte le altre essenze o sostanze che conosciamo comportano accidenti da cui derivano da esse trasformazioni grandi o piccole. Dio però è estraneo a tutto questo e perciò vi è una sola sostanza immutabile o essenza, cioè Dio, alla quale conviene nel senso più forte e più esatto questo essere dalla quale l'essenza deriva Il suo nome. Perché ciò che muta non conserva l'essere e ciò che può mutare, anche se di fatto non muta, può non essere ciò che era. Perciò solo ciò che non soltanto non muta ma soprattutto non può assolutamente mutare, merita senza riserva e alla lettera il nome di essere".[12]

Tra i moderni uno del più convinti assertori dell'immutabilità di Dio è Sören Kierkegaard. Questi, contro Hegel, che aveva trascinato Dio dentro il vortice del divenire e aveva anzi identificato l'essere di Dio col divenire della storia, riafferma categoricamente l'immutabilità di Dio. Essa rappresenta, come aveva già detto Agostino, la linea di demarcazione, l'infinita differenza qualitativa tra Dio e il mondo, e pertanto tutela a un tempo la divinità di Dio e la creaturalità delle creature: "Quale consolazione e felicità nel pensare che Dio, il quale è amore, è l'immutabile! Un amore mutevole non sarebbe più amore. Più immutabile del sole che spunta infuocato ogni giorno, più immutabile del mare che rinfresca l'aria ogni mattina è il mio Dio che è amore".[13]

---

12) S. AGOSTINO, *De Trinitate* 4, 1, 1; 5, 1, 3.
13) S. KIERKEGAARD, *Diario* I, n. 1602.

Gli attributi spirituali

Tra i nomi di Dio quello di "spirito" occupa un posto di prim'ordine, e per chi non ha un concetto forte e intensivo di essere, "spirito" è un nome che definisce molto meglio di "essere" la natura di Dio. Da esso discendono infatti alcuni degli attributi di Dio che maggiormente suscitano ammirazione, come vita, libertà, pensiero, verità, bontà, amore.

Ma che cosa intendiamo precisamente per spirito?

Il termine latino *spiritus* corrisponde al termine greco *pneuma* che, nella sua accezione più antica, significava "vento", "aria", "respiro", "soffio animatore". Successivamente è stato trasferito a designare l'anima e qualsiasi altra sostanza spirituale.[14] È nel senso di "sostanza spirituale" che diciamo che Dio è spirito.

Ciò che diciamo di Dio in modo negativo col termine "immateriale" lo esprimiamo in forma positiva col termine "spirito". Spirito significa apertura, disponibilità, dedizione, comunicabilità e comunicazione, attività e attuazione, senza limiti, senza confini, senza barriere. Quando diciamo spirito diciamo trasparenza, penetrazione, effusione. Lo spirito, come la luce e ancor più della luce, si insinua ovunque, penetra negli abissi degli oceani, negli antri più oscuri delle caverne, nelle profondità più recondite dei cuori. Allo spirito tutto è presente. Lo spirito vede tutto, scruta tutto, conosce tutto. Lo spirito è libero, è sovrano. Lo spirito è generoso ed è vigoroso. Lo spirito si apre, si comunica, si dona. Lo spirito è sempre vivo, è sempre acceso. Lo spirito non si può soffocare, non si può incatenare, non si può estinguere. Lo spirito non si corrompe: lo spirito è immortale.

Quando diciamo che Dio è spirito intendiamo tutto questo e ancora di più, perché noi non abbiamo nessuna visione, nessuna cognizione diretta dello spirito. Sempre legati al mondo materiale, anche nei procedimenti conoscitivi più astratti non riusciamo a formarci un concetto adeguato dello spirito. E così lo spirito (e pertan-

---

[14]) Cf. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 41, a. 3, ad 4.

to Dio) rimane inafferrabile, incomprensibile, non concettualizzabile, ineffabile.

Quel carattere squisitamente immateriale, profondamente dinamico e altamente comunicativo che è proprio dello spirito è insito in una serie di attributi, i quali proprio per questo motivo sono detti giustamente *attributi spirituali.* Essi includono la vita, l'attività, la libertà, il pensiero, la bontà, l'amore e la bellezza. Sono tutte perfezioni eccellenti che in varia misura si trovano già nelle creature, ma che in Dio si realizzano in sommo grado perché si identificano con la sua stessa essenza. Esaminiamole con cura una per una, a partire dalla vita.

LA VITA

Tutto ciò che noi intendiamo dire con questa parola così ricca di significati e così carica di valori, lo scorgiamo sul volto di Dio. Vita è atto e attività; è dinamismo e fecondità; è il potere particolare che hanno quegli esseri che sono cause del proprio agire e dei propri movimenti. La vita, come già osservava Aristotele, è essenzialmente movimento, un movimento, però, che ha delle qualità ben precise, tanto che tecnicamente viene indicato col termine *semovenza*: è la capacità di muoversi da sé e di muovere se stessi. Pertanto è un movimento che procede dall'interno e non dall'esterno, ed è un movimento che rimane nel soggetto stesso che lo produce, è immanente, cioè torna a suo vantaggio. Ora, è chiaro che se tutto ciò che si muove da sé in modo autonomo, senza dipendere da alcun principio esterno è "vivo", la vita appartiene anzitutto e soprattutto a Dio. E a lui appartiene nel modo più perfetto, per cui diventa del tutto incomparabile con quelle forme di vita vegetativa, sensitiva e razionale che noi conosciamo: tutte implicanti l'imperfezione della corporeità e della dipendenza dai sensi (nel caso dell'uomo). Noi sappiamo che la vita di Dio, che è purissimo spirito ed esseità assoluta, è una vita che trascende anche quella possibile agli spiriti angelici, che è sempre essenzialmente finita. In Dio la vita si identifica col suo essere e per questo diciamo che Dio è il Vivente.

La vita di Dio, come ogni vita, è feconda. L'universo creato così ricco e meraviglioso fornisce già un'imponente conferma della sua esuberante fecondità; ma la fede cristiana ci dice che oltre a una fecondità esterna Dio possiede anche una misteriosa fecondità interna: quella che fa circolare la vita divina tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

Tutti i teologi pongono la vita tra le perfezioni primarie di Dio. Così, per es., Agostino scrive:

> "Riduciamo queste numerosissime perfezioni (di Dio) ad alcune soltanto. La vita che si afferma esistere in Dio è la sua stessa essenza e la sua natura. Cosicché Dio non vive di altra vita che ciò che egli è per se stesso. Questa vita non è dello stesso livello di quella dell'albero, che è privo di intelligenza e di sensibilità, né di quella degli animali; infatti la vita animale è dotata di sensibilità che si diversifica in cinque sensi, ma è del tutto priva di intelligenza. Invece quella vita che è Dio, sente e comprende tutto, ma Dio sente spiritualmente e non corporalmente perché Dio è spirito".[15]

ATTIVITÀ

Abbiamo già rilevato che grazie all'esseità, Dio è dotato di perfetta e perpetua attualità: Dio è sempre in atto. La vita designa una delle varie modalità dell'attuarsi dell'esseità, e, secondo il nostro modo di pensare, è la prima modalità: dopo l'essere viene immediatamente il vivere. Dalla vita discende poi tutto il grande fiume della incessante e svariatissima attività di Dio.

L'attività, l'azione, è la fecondità di un ente, e quanto più grande è la sua dotazione nell'essere, tanto maggiore è la sua fecondità: la sua attività, la sua azione. Dio in quanto pura esseità sprigiona incessantemente azione. L'essere è il cuore pulsante di ogni agire. In Dio l'agire si identifica col suo essere, proprio perché Dio è l'esseità: è dalla sua esseità che esplode e discende la sua attività. Non è l'agire

---

15) S. AGOSTINO, *De Trinitate* 15, 5, 7.

che crea l'essere come pretendevano gli Idealisti, ma è l'essere che fa continuamente fiorire l'agire. L'esseità, che è pienezza d'attualità, costituisce stabilmente Dio nel regno dell'agire. Dio è azione. Dio è attività. Dio non è inerte, e la sua attività non consiste nel contemplare lo spettacolo del suo stesso essere sussistente. Dio è spirito che si dona e si comunica. Dio è vita feconda che non si arresta mai e si espande senza posa e fa tutto questo senza aver bisogno di porre una molteplicità di atti. Dio esplica la sua svariatissima e infinita attività con un solo atto, l'atto eterno della sua esseità.

LIBERTÀ

In senso negativo libertà significa assenza di costrizione, mancanza di oppressione. Invece in senso positivo equivale a sovranità, signoria, padronanza su se stessi e sui propri atti, autodominio e autodecisione. La libertà è prerogativa dello spirito. La materia non è libera, ma sottostà a leggi inesorabili e immutabili. La materia è necessità, lo spirito è libertà. Perciò lo spirito non può essere incatenato né imprigionato. Lo spirito è autonomo, è padrone di se stesso, fa ciò che vuole. La libertà dello spirito è la dolce spontaneità del suo agire.

Dio è supremamente libero perché è lo spirito assoluto. Dio non può sottostare a nessun condizionamento, perché tutto ciò che è o si identifica col suo essere oppure procede dal suo essere. Dio non è determinato né dal passato né dal futuro, perché non ha né passato né futuro, ma è eterno. Nulla può esercitare una costrizione su Dio, perché nulla viene prima di lui, e ciò che viene dopo di lui dipende esclusivamente dalla sua libertà. Dio è perfettamente padrone di se stesso, del proprio essere, perché in lui lo spirito coincide col suo essere, e così l'apertura sconfinata del suo spirito si trova pienamente riempita dalla vitalità intensissima del suo essere.

Dio non ha bisogno, come noi, di compiere delle scelte per determinare il proprio modo di essere, perché egli è già se stesso pienamente e perfettamente. Egli esercita invece sommamente la libertà come esercizio di scelta e dominio nei confronti delle cose; perché è per pura libera iniziativa di Dio che tutte le cose che sussistono nel-

l'universo, dalle immense galassie agli invisibili atomi, acquistano l'essere. La libertà di Dio è una libertà che sceglie e una libertà che dona: sceglie tra le infinite imitabilità del suo essere e conferisce realtà ad alcune di esse.

La libertà è sempre effusione di essere. Non che la libertà generi l'essere come hanno preteso gli idealisti e gli esistenzialisti, perché questo è assurdo. La libertà non precede l'essere come non precede lo spirito, ma li accompagna e, come si è visto, accompagna soprattutto quell'essere, Dio, che essendo totalmente essere è anche totalmente spirito. In Dio la libertà, come la vita, effonde l'essere in due modi: all'interno mediante la processione delle tre Persone divine, Padre, Figlio e Spirito Santo, mentre all'esterno attraverso la creazione del mondo.

Tutti i filosofi e tutti i teologi sono concordi nel riconoscere che Dio è libero; anzi, secondo qualcuno (per es. Spinoza) soltanto Dio può essere libero. Più avanti noi vedremo che la libertà di Dio non rappresenta un ostacolo per la libertà umana ma, al contrario ne è la più solida garanzia.

Pensiero

Dio sa tutto. Egli è presente ovunque oltre che col suo essere anche con il suo pensiero, ed è presente anzitutto e sopra tutto a se stesso: Dio è già da sempre e di per sé perfetta autocoscienza e perciò non ha bisogno di uscire da sé per poi tornare in se stesso per conoscersi, come invece sostengono gli idealisti. Dio è spirito e comunica con tutti ma comunica anzitutto con se stesso. Dio si pensa, si vede, si contempla, si autocomprende, e nella sua purissima essenza egli pensa, vede, contempla, comprende anche ogni altra realtà. Ogni cosa, diviene questa o quella cosa, solo perché così viene pensata dalla mente divina. Ogni cosa è un pensiero di Dio. Ciascuno di noi è quella individualità irripetibile e unica perché il pensiero geniale di Dio l'ha così concepita. Noi portiamo verso il compimento progetti di umanità che sono stati anzitutto pensati e disegnati dalla mente di Dio. Il pensiero di Dio assolve egregiamente

quella funzione di modello che Platone assegnava alle sue Idee. Ma diversamente dalle Idee platoniche che si limitavano a prefigurare soltanto gli elementi generici, essenziali, universali della specie (del cavallo, del cane, del tavolo ecc.), il pensiero divino contiene e prefigura tutto ciò che rientra nella costituzione di ogni singolo ente. Il pensiero divino concepisce l'ordine dell'universo in tutti i dettagli. Ecco come si esprime S. Tommaso a questo riguardo:

> "L'ordine dell'universo è direttamente voluto da Dio e non proviene a caso dal succedersi dei vari agenti, come affermavano alcuni, per i quali Dio avrebbe prodotto la prima creatura, che ne avrebbe creata una seconda, e così di seguito, fino alla produzione di una così grande moltitudine di cose: secondo tale opinione, Dio non avrebbe che l'idea della prima creatura. Ma se l'ordine dell'universo è stato creato direttamente da Dio e voluto da lui, Dio deve avere in se stesso, necessariamente, l'idea dell'ordine dell'universo. Ora, non è possibile avere l'idea di un tutto se non si hanno le idee delle varie parti onde il tutto è costituito: l'architetto, per es., non può concepire la figura di una casa, se non possiede nella mente la rappresentazione propria d'ogni sua parte. Così, dunque, è necessario che nella mente divina ci siano le idee proprie di tutte le cose. Per questo Sant'Agostino afferma che 'le singole cose sono state create da Dio conforme all'idea di ciascuna'. Per conseguenza, nella mente di Dio vi sono più Idee".[16]

Pensiero perfetto, esaustivo, completo, pervasivo, trasparente e penetrante che coglie se stesso da parte a parte, pensiero germinato direttamente dal proprio essere, il pensiero divino dà l'esistenza a quei modelli di realtà che coglie in se stesso. È pensiero che non erra e non può errare, che non dubita né può dubitare; è pensiero esatto e infallibile, è pensiero vero e generoso; è un pensiero essenzialmente comunicativo e oblativo; è un pensiero che si dà con gratuita sollecitudine.

---

16) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 15, a, 2.

Bontà

Bontà e malizia sono i tratti che maggiormente colpiscono nel volto di una persona. Ma nell'uomo questi sono tratti cangianti, anche se tendono a consolidarsi col trascorrere degli anni. Così nella maturità chi ha operato il bene, un po' alla volta viene plasmato dalla bontà, e il suo volto diviene dolce, soave, amabile; chi invece ha operato il male porta sul suo volto i segni della cattiveria e della malizia. Sul volto di Dio, che non ha mai conosciuto alcuna malizia, risplende luminosissima la bontà. Dio è sommamente buono, interamente e indefettibilmente buono.

La bontà designa la qualità dell'amabilità, sia in senso attivo che passivo. È buono chi ama ed è buono ciò che è amabile. Aristotele definisce il bene come ciò che tutti amano. Dio è sia sommamente buono sia sommamente amabile. Dio ama se stesso, ama la sua perfezione, la sua esseità; ama la sua bellezza, la sua grandezza, la sua potenza, la sua libertà. La bontà divina è essenzialmente l'effusione dell'amore di Dio verso se stesso. Per questo motivo bontà ed essere in Dio si identificano. Dio non ha bisogno di nessun altro, né degli angeli né degli uomini, perciò la sua bontà potrebbe restare pienamente appagata nell'amore verso se stessa ed esaurirsi nell'amore di se stessa. Ma lo spirito di Dio è spirito creatore e dalle tenebre del nulla fa risplendere la luce dell'essere e così Dio travasa la sua bontà oltre se stesso, nelle sue creature, e dalla bontà infinita di Dio discende la bontà frammentaria e limitata delle creature. La loro bontà è proporzionata al loro grado di essere: quanto maggiore è il grado di essere, tanto maggiore la bontà. Così, in sede ontologica, c'è più bontà in una pianta che in un sasso, in un animale che in un tavolo, in un bambino che in un gatto, in un angelo che in un uomo. Ma tutte le cose sono buone perché tutte escono dalle mani di Dio. Il libro della *Genesi* al termine di ogni giornata della creazione ripete la frase: "Dio vide che era cosa buona". Scrive S. Tommaso:

> "Dio ama tutti gli esseri esistenti, perché tutto ciò che esiste in quanto esiste è buono; infatti l'essere di ciascuna cosa è un bene, come è un bene del resto ogni sua perfezione. Ora la

> volontà di Dio è causa di tutte le cose e per conseguenza ogni ente ha tanto di essere e di bene nella misura che è oggetto della volontà divina. Dunque ad ogni essere esistente Dio vuole qualche bene. Perciò, siccome amare vuol dire volere a uno del bene, è evidente che Dio ama tutte le cose esistenti. Dio, però, non ama come noi. La nostra volontà infatti non causa il bene che si trova nelle cose; al contrario è mossa da esse come dal proprio oggetto; e quindi il nostro amore col quale vogliamo del bene a qualcuno, non è causa della bontà di costui, perché anzi la di lui bontà, vera o supposta, provoca l'amore che ci spinge a volere che gli sia mantenuto il bene che possiede e acquisti quello che non ha, e ci adoperiamo a tale scopo. L'amore di Dio invece infonde e crea la bontà delle cose".[17]

AMORE

C'è un legame strettissimo tra bontà e amore, infatti l'amore nasce dalla bontà e genera la bontà.

Amare significa "voler bene". C'è un amore di benevolenza, quando si vuole il bene in maniera disinteressata: si vuole esclusivamente il bene dell'altro. C'è un amore di concupiscenza quando si vuol bene in maniera interessata: si cerca il bene dell'altro per trarne qualche vantaggio. Il primo viene detto anche *agape*, il secondo *eros*.

Oltre che verso gli altri l'amore può essere rivolto anche verso se stessi; anzi, questa è la prima e più naturale direzione che assume l'amore. È l'amore di sé, che diviene egoistico quando non riesce a conciliarsi e a integrarsi con l'amore degli altri.

Dio è amore: questa è la grande definizione che ha dato di Dio l'apostolo Giovanni. Definizione verissima, infatti Dio ama certamente se stesso, perché il suo essere, in quanto sommamente buono, è anche sommamente amabile ed è fonte di grande gioia e di inesauribile compiacimento. Dio ama poi ogni altro essere e lo ama disinteressatamente e generosamente: grazie al suo amore acquista tutto ciò che esiste.

---

17) *Ibid.*, q. 20, a. 2.

Mentre il nostro amore presuppone sempre l'esistenza dell'amato e può soltanto contribuire a migliorarlo, accrescerlo e difenderlo, l'amore di Dio, invece, precorre l'esistenza dell'amato e diventa la causa effettiva del suo manifestarsi. L'amore divino è creativo; perciò ha sempre il carattere di dono, comunicazione, oblazione. Non può mai essere amore di concupiscenza ma soltanto amore di benevolenza.

L'amore divino è la causa universale di tutte le cose; perciò l'amore di Dio per le creature fu in lui prima che le cose fossero: fu in Dio da tutta l'eternità. Da tutta l'eternità le creature furono amate da Dio; da tutta l'eternità ci fu tra Dio e la creatura quell'unione di affetto che si può avere anche con una persona o una cosa non ancora esistente. Dio ama tutte le creature con un unico atto d'amore, semplicissimo e di infinita efficacia; anche se egualmente intenso e di infinita efficacia è l'amore con cui Dio ama ciascuna creatura, non eguale è il bene che egli vuole, ma proporzionato alle possibilità delle singole creature. Così, diverso è l'amore con cui Dio ama le creature irrazionali da quello con cui ama le creature razionali. Dio ama le creature irrazionali volendo loro il bene proporzionato e di cui sono capaci, in ordine alle creature razionali cui esse devono servire. Dio ama le creature razionali, perché fatte a sua immagine e somiglianza, non solo volendo il bene loro proporzionato e di cui esse sono capaci, ma anche il bene che egli vuole a se stesso: cioè la visione e il godimento per cui egli è beato, sapendo che la piena felicità della creature razionali si ottiene mediante la visione beatifica dell'essere divino.

Questo è quanto dell'amore divino riesce a cogliere sul volto di Dio lo sguardo attento della ragione. Ed è già molto. Ma il cristianesimo ci fa conoscere altre singolarissime verità di questo ineffabile, sconfinato amore. Il cristianesimo ci dice che l'amore di Dio è talmente grande ed esplosivo da costituirsi in lui alla maniera di persona: in Dio l'amore si ipostatizza, e assume la forma della terza Persona della Trinità: lo Spirito Santo. Il reciproco amore che si snoda tra il Padre e il Figlio non è semplicemente una relazione affettiva, ma una relazione sussistente: è l'amore che non è più una semplice qualità, una virtù, bensì una persona. Non è più semplice-

mente, come ci dice la ragione, un attributo di Dio, ma una Persona divina. Il cristianesimo insegna, inoltre, che l'amore di Dio verso l'uomo è sconfinato, e ha spinto Dio ad entrare personalmente nella storia umana diventando un uomo come noi: "In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo figlio unigenito nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui. In questo sta l'amore: non siamo noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo figlio come vittima di espiazione dei nostri peccati" (*Gv* 4, 9-10).

BELLEZZA

Il volto di Dio oltre che amabilissimo, perché sommamente buono, è anche incantevole e ammirevole perché prodigiosamente bello. La sua bellezza non può essere paragonata a quella di un vestito, di un quadro, di un fiore, di una fanciulla, di un atleta, del cielo stellato ecc. È una bellezza infinitamente più avvincente, fulgida, radiosa, ricca, articolata, complessa. Essa supera infinitamente tutte le bellezze che noi conosciamo.

Bellezza è quella speciale grazia per cui una persona, una cosa, un'azione desta ammirazione, suscita incanto, affascina, procura piacere. Mentre la verità interpella la conoscenza e la bontà sollecita la volontà, da parte sua la bellezza eccita l'ammirazione. Davanti alla bellezza noi restiamo estatici. La bellezza si guarda, si fissa, si contempla, si ascolta silenziosamente. La bellezza prende tutto il nostro essere. Un bel sole sull'oceano, il panorama delle Alpi, la Cappella Sistina, lo spettacolo di un bel film o di un'opera musicale... ci prendono talmente che vorremmo che non finissero mai. Nella bellezza c'è qualche cosa di prodigioso, straordinario, sublime, soprannaturale che non può procedere dalla materia. Per questo motivo filosofi, teologi e poeti hanno visto nella bellezza una perfezione divina.

Nel suo mondo ideale, che è il mondo del divino, Platone colloca al primo posto la bellezza. Secondo Platone, alla sola bellezza fra tutte le sostanze perfette "toccò il privilegio di essere la più evidente e la più amabile" (*Fedro* 250 e). Nel *Convivio* egli descrive certi

caratteri della bellezza che si possono attribuire solo a Dio. La bellezza è "ragione prima e meta finale di tutti gli esercizi" che l'anima deve compiere per risalire fino al mondo delle Idee. Quando l'anima giungerà finalmente al termine della sua faticosa ascesa:

> "... allora per subitanea visione, qualche cosa stupendamente bella, nella sua oggettiva natura, essa contemplerà. Era questa bellezza, ragione prima e meta ultima di tutti i precedenti esercizi faticosi. Sempre ella è; non diviene, non perisce; non s'accresce, non diminuisce. Non in un senso è bella in un altro senso, brutta, così che ad alcuni appare bella e ad altri brutta. Ancora non si dovrà pensare questa bellezza fornita di volto, di mani, nulla di ciò che al corpo appartiene. Non certo ella è discorso; cognizione ella non è. Non esiste in qualche altra cosa; non in esseri viventi; non la terra, non il cielo, non qualsiasi altro elemento. Questa bellezza, da sé, con sé, per sé, nella pura soggettività sua, in unico aspetto per l'eternità. Invece le altre cose belle, tutte di quella sola bellezza, per misterioso modo, hanno partecipazione. Ma le cose belle nascono e periscono; la bellezza nulla soffre; per nulla più grande o più piccola diventa. Quando da queste bellezze partecipate e terrene procedendo per tramite ascendente, si comincia a scorgere quella bellezza suprema, ecco si tocca allora il momento consumante di suprema letizia".[18]

Della bellezza di Dio S. Agostino è uno straordinario cantore: egli la celebra in tutti i modi e in tutti i toni, sostenuto da una finissima sensibilità estetica e da una grandissima genialità letteraria. Sono autentiche pagine liriche quelle che Agostino dedica alla bellezza di Dio. Ecco un esempio tratto dal commento al Vangelo di Giovanni:

> "Mediante l'amore noi diventiamo belli. Che fa un uomo storpio con un volto sfigurato se ama una bella donna? Che fa una donna brutta, storpia, nera se ama un uomo bello? Può forse diventare bella in forza della virtù dell'amore? Aspetterà di diventare bello? Ma aspettando diventerà ancora più brutto e

---

18) PLATONE, *Convivio* 211 a-b.

> più vecchio di prima. Non c'è via d'uscita, non puoi dargli nessun consiglio. Ma la nostra anima, fratello, è deforme per via della sua trasgressione: amando Dio diventa bella. Ché amore è questo che abbellisce l'amante. Ma Dio è sempre bello, mai deforme, mai mutevole. Egli, il bello, ci ha amati per primo, e in che condizioni ci ha amato? Nella condizione di esseri brutti e deformi. Ma non per lasciarci brutti, bensì per mutarci e renderci, da brutti, belli. Ma come diventiamo belli? Riamando colui che è eternamente bello. Quanto più cresce in te l'amore, tanto più cresce la bellezza. perché l'amore stesso è la bellezza dell'anima".[19]

Ma anche il più pacato S. Tommaso ama elogiare la bellezza di Dio. Nel suo splendido commento ai *Nomi divini* leggiamo:

> "Dio non è bello soltanto secondo una parte oppure per un determinato tempo o luogo; infatti ciò che appartiene a qualcuno per se stesso e primariamente, gli appartiene totalmente, sempre e dovunque. Pertanto Dio è bello in se stesso e non sotto un particolare aspetto, e quindi non si può dire che è bello rispetto a qualcosa e non bello rispetto a un'altra cosa, né che è bello per alcuni e non bello per altri, ma è bello sempre e uniformemente, escludendo qualsiasi difetto di bellezza, a partire dalla mutabilità che è il primo difetto".[20]

Dio è la sorgente e la causa della bellezza presente nelle creature. Dio è *pulcrifico*: fa belle le cose, elargendo loro la sua luce e il suo fulgore: "Le sue elargizioni sono pulcrifiche (*istae traditiones sunt pulchrificae*), ossia donano la bellezza alle cose".[21]

---

19) S. AGOSTINO, *In Johannis Evangelium*, tract. 9, 9.
20) S. TOMMASO D'AQUINO, *In De divinis Nominibus*, IV, lect. 59, n. 346.
21) *Ibid.*, n. 340.

Gli attributi personali

Dio è persona. Nel trattato di metafisica[22] abbiamo dimostrato non solo che Dio è persona, ma anche che è *prima persona.* "Persona" è il nome che noi diamo ad ogni essere intelligente e libero. Ora, Dio è indubbiamente essere massimamente intelligente e massimamente libero. Quindi egli è indubbiamente persona, anzi la Prima Persona.

La persona è sempre uno "spirito", ma "persona" dice di più del concetto di spirito. Alle qualità dello spirito (apertura, comunicazione, dedizione, libertà, pensiero ecc.), "persona" aggiunge la proprietà della sussistenza, cioè il possesso di un proprio atto di essere, il quale fa sì che lo spirito esista non come una qualità più o meno importante ma per conto proprio, godendo di perfetta autonomia dell'essere. Perciò la persona è un essere che sussiste nell'ordine dello spirito. L'uomo è persona anche se non è puro spirito, ma è persona proprio grazie allo spirito (l'anima) che gli appartiene come elemento essenziale, e al quale compete quell'atto d'essere per cui l'uomo si distingue da tutti gli altri esseri naturali. Di nessun altro essere naturale (i cani, i gatti, i cavalli, le formiche ecc.) diciamo che è una persona; lo diciamo soltanto dell'uomo e questo si giustifica proprio per il fatto che è dotato essenzialmente di spirito.

La definizione classica di persona rimane sempre quella di Boezio: "*rationalis naturae individua substantia*" (sostanza individuale di natura razionale). Ma è altrettanto valida, anzi è ancora più precisa benché più stringata, la definizione di S. Tommaso: "*persona, est subsistens in natura rationali vel intellectuali*".[23] Il sussistente infatti è sempre un individuo, ma dice ancora più chiaramente del termine sostanza la sua appartenenza al mondo reale, il mondo degli esistenti, perché sussistere è il modo più eccellente di esistere.

---

22) Cf. B. MONDIN, *Ontologia e metafisica*, *Manuale di filosofia sistematica*, vol. 3, ESD, Bologna, pp. 306-316.

23) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, 35.

Ora, queste due proprietà, sussistenza e intellettualità, appartengono a Dio in modo eminente. È una sussistenza che grazie all'intellettualità è anche autocoscienza, comunicazione, dialogo; è un'autocoscienza agapica, che nuota nell'amore e trabocca di amore, per cui è in grado di autotrascendersi e ciò accade in maniera stupefacente nella Santissima Trinità.

Gli attributi che si collegano direttamente a Dio nella sua veste di Prima Persona sono: santità, dignità, potenza, giustizia, felicità.

SANTITÀ

Questo termine significa allo stesso tempo purezza, inviolabilità, appartenenza al sacro e incompatibilità col peccato. Secondo S. Tommaso

> "la parola *santità* implica due cose: da una parte purezza (*munditia*) ed è a questo senso che corrisponde la parola greca *aghios*, significante 'senza terra'; dall'altra, importa fermezza (*firmitas*), onde presso gli antichi si diceva 'santo' ciò che era garantito dalle leggi e reso inviolabile; e si dice pure *sancito* ciò che è confermato dalla legge. E anche presso i latini il nome 'santo' può riferirsi alla mondezza, di modo che santo si intende quasi 'tinto di sangue', poiché anticamente quelli che volevano essere purificati si aspergevano col sangue della vittima".[24]

Santità è un termine che viene predicato in modo analogico: anzitutto e soprattutto viene detto di Dio: lui è il santissimo, il tre volte santo ("santo, santo, santo"). Secondo Bossuet "in Dio la santità è una incompatibilità essenziale col peccato, con ogni sorta di mancanza, con qualsiasi imperfezione sia intellettiva sia volitiva". Dio è il santo per antonomasia. In Dio la santità è una dote pervasiva come la verità, la bontà, la bellezza, l'amore. Tutto quanto Dio è, pensa e fa è santo. Il suo nome è "sacrosanto"; la sua sapienza è santa; santa la sua volontà; santo il suo amore; santa la sua persona; santo il suo essere.

---

24) ID., *Summa Theologiae*, II-II, q. 81, a. 8.

Davanti a lui si inginocchiano gli angeli e gli uomini ed esclamano: "Santo, santo, santo". In Dio tutto è meritevole di devozione, dedizione, adorazione, lode, gloria e totale abbandono.

Dignità (valore)

Ogni persona è degna della massima stima e del più grande rispetto e deve essere trattata, come ha scritto Kant, sempre come fine e mai come mezzo. Parlare della dignità di una persona equivale a parlare del suo valore, perché "valore è ciò per cui un essere è degno di essere, un'azione è degna di essere compiuta" (R. Guardini). È merito del cristianesimo non solo avere introdotto il concetto di persona, ma anche avere proclamato e difeso il suo valore assoluto. La grande battaglia culturale oggi in atto intorno all'aborto e all'eutanasia è una battaglia in difesa del valore, ossia della dignità della persona.

Il valore assoluto (e non strumentale) e la dignità infinita (e non parziale) della persona umana si radicano, però, nel valore assoluto e nella dignità infinita di Dio. Infatti, diversamente dall'uomo il quale può rivendicare per sé un'assolutezza soltanto nell'ordine assiologico ma non in quello ontologico (perché è mutevole e soggetto al tempo), Dio possiede un'assolutezza completa, in tutti gli ordini: assiologico, ontologico, gnoseologico, etico, teleologico. Egli è l'Alfa e l'Omega di tutti i valori e assicura un solido fondamento sia assiologico sia ontologico anche al valore "uomo". Proprio perché Dio è il primo sia nell'ordine ontologico sia nell'ordine logico, egli diventa anche l'unico adeguato e sicuro fondamento di tutti i valori assoluti: sia di quelli personali (come l'uomo) sia di quelli impersonali (come la bontà, la verità, la bellezza, l'amore, la giustizia, la sapienza ecc.). D'altro canto, tutti quei valori che risplendono sul volto dell'essere come sue proprietà trascendentali, risplendono anche sul volto di Dio come suoi attributi essenziali: l'unità come la verità, la bellezza come la bontà. Soltanto così essi acquistano un'autentica, solida, reale consistenza e sfuggono al regno delle pure idee, delle fatue aspirazioni, delle arbitrarie ipostatizzazioni. Dio "è il padre della

verità, il padre della sapienza, il padre della vera e somma vita, il padre della felicità, il padre della bellezza e della bontà, il padre della luce intelligibile e della illuminazione della nostra mente".[25] Dio è il fondamento di ogni verità, "colui nel quale, per il quale e dal quale è vero tutto ciò che è vero. Dio è vita vera e somma, nel quale, per il quale e dal quale ricevono la vita tutte le cose che veramente e in sommo grado vivono. Dio è sommamente beatitudine, nel quale, dal quale e per il quale sono buone e belle tutte le cose che hanno bellezza e bontà. Dio è luce intelligibile, nel quale, dal quale e per il quale risplende in maniera intelligibile tutto ciò che risplende".[26]

È davanti alla somma dignità, alla eccellente nobiltà, alla infinita perfezione, alla purissima santità, al valore assoluto di Dio che si prostrano gli angeli in cielo e gli uomini sulla terra.

POTENZA

Ogni persona ha potere e, nel modo comune di considerare le cose, la dignità della persona, il suo prestigio, il suo valore sono proporzionati al suo potere, che può essere potere fisico, morale, intellettuale, politico, economico, religioso. Chi non ha questa potenza non soltanto è incapace di fare questa o quella cosa ma è menomato anche nella sua persona.

Il potere più profondo e più solido non è il potere esteriore che è sempre incerto e aleatorio (non è ad esempio il potere politico ed economico), ma è il potere interiore, quello che si radica nell'essere. Quanto più una persona è interiormente, spiritualmente grande, tanto più grande è il suo potere. La radice ultima del potere è l'essere, poiché l'essere sta all'origine di ogni atto e di ogni azione, di ogni perfezione, grandezza e valore.

---

25) S. AGOSTINO, *Soliloqui* I, 1, 2.
26) *Ibid.*, 3.

Alla luce di queste considerazioni risulta ovvio che Dio che è massimo nell'essere, nello spirito e nel valore, è massimo anche nel potere. In lui, come c'è perfetta identità di vita ed essere, di verità ed essere, di bellezza ed essere, di spirito ed essere; c'è anche perfetta identità di potere ed essere, di potere e verità, di potere e bellezza, di potere e bontà, di potere e spirito, di potere e valore: la potenza di Dio è assoluta e si rispecchia in tutti gli attributi divini. Perciò la potenza di Dio non è una potenza cieca. Sul volto di Dio non scorgiamo un potere violento e brutale, ma un potere illuminato dalla sapienza, dalla verità, dalla bontà, dalla santità, dalla bellezza e dall'amore. "La potenza - scrive S. Tommaso - non si pone in Dio come qualcosa che differisce dalla scienza e dalla volontà realmente, ma soltanto concettualmente, in quanto cioè la potenza implica la nozione di causa, che esegue quello che la volontà comanda e che la scienza dirige, le quali tre cose convengono a Dio come una stessa realtà".[27]

La potenza di Dio non ha limiti, è sconfinata, è *onnipotente*. Mentre ogni potere umano, anche quello degli artisti più geniali e dei sovrani più grandi, è sempre un potere limitato e condizionato (condizionato dalla materia, dalla cultura, dalla società), il potere di Dio non conosce nessun limite. Il documento più grande e più impressionante della potenza di Dio è l'atto creativo, che è il potere di trarre le cose dal nulla e di porle nella luce dell'essere. L'uomo è sempre soltanto un manipolatore, un plasmatore più o meno abile: in assoluto egli non è l'autore di nulla. Ci vuole un potere infinito per scavalcare le barriere del nulla. Questo significa essere onnipotenti. Questo è il potere di Dio.

Giustizia

La giustizia è quella virtù fondamentale che regola i rapporti tra le persone, dando a ciascuna ciò che le spetta: "è la ferma e costante volontà di dare a ciascuno ciò che gli è dovuto".[28] È una virtù che

---

27) S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 1.
28) *Ibid.* II-II, q. 68, a. 1.

presuppone diritti e doveri, e il suo esercizio ha luogo nel rispetto dei diritti e dei doveri. In questo senso sembra poco appropriato parlare di giustizia in rapporto a Dio. Eppure noi facciamo largo uso di espressioni come: "Dio è giusto"; "la giustizia di Dio è magnanima"; "Dio è sommamente giusto"; "Dio è giusto con tutti" ecc. Siamo inoltre convinti che si può e si deve parlare della giustizia di Dio, perché tale giustizia deve esistere al fine di colmare le lacune, i difetti, le inadempienze della giustizia umana. Pertanto si deve affermare che oltre che buono e misericordioso, Dio è anche giusto.

La giustizia è una delle virtù cardinali, è quindi una perfezione: essa appartiene di diritto anche a Dio.[29]

Però, come nota S. Tommaso, accade per la giustizia quello che accade per qualsiasi altra virtù e perfezione, dove occorre sempre distinguere tra la *res significata* e il *modus significandi*: anche nelle perfezioni semplici si applica a Dio la *res* ma non il *modus*. Ora, la perfezione in se stessa della giustizia, di dare cioè a ogni creatura quanto le conviene, si addice pienamente a Dio, ma non le modalità di fare giustizia degli uomini. Scrive S. Tommaso nella *Summa contra Gentiles*:

> "Le virtù suddette (cioè le virtù cardinali), secondo che regolano l'attività della vita umana, sono indirizzate a determinate azioni, restringendosi così alle cose umane da cui traggono la specificità. In tal modo non possono competere a Dio. Invece se queste azioni si prendono nel loro significato comune, possono adattarsi anche alle cose divine. Poiché, come l'uomo è distributore delle cose umane, quali il danaro e gli onori, così Dio lo è di tutti i beni dell'universo. Quindi le suddette virtù si trovano in Dio con un'estensione più universale che nell'uomo, perché come la giustizia dell'uomo sta alla città o alla famiglia, così la giustizia di Dio sta a tutto l'universo. Perciò le virtù divine si dicono *modelli* delle nostre, poiché le cose limitate e particolareggiate sono in qualche modo immagini degli enti assoluti, come il lume della candela lo è rispetto alla luce del sole".[30]

---

29) Cf. ID., *In IV Sententiarum*, d. 46, q. 1, a. 1, sol. 1.
30) ID., *Summa contra Gentiles*, I, 93.

Secondo il cristianesimo Dio non è soltanto giusto, ma è anche colui che giustifica l'uomo e lo fa concedendogli il perdono dei peccati e facendogli dono della sua grazia, che è partecipazione alla vita divina.

FELICITÀ

Con questo termine, che è sinonimo di *beatitudine*, si intende la piena realizzazione e il perfetto appagamento della persona: "La beatitudine è il bene perfetto degli esseri intellettuali" (S. Tommaso). La felicità è essenzialmente gioia di essere, vivere, esistere. Noi facciamo esperienza di questa gioia e quindi della felicità nei momenti in cui ci sentiamo particolarmente realizzati, mediante il conseguimento di traguardi che consideriamo importanti, come, per es. la laurea, il matrimonio, la nascita di un figlio, una grande soddisfazione professionale, ecc. La felicità è l'aspirazione segreta che si annida nel profondo del nostro cuore, ed è allo stesso tempo la molla di ogni nostra azione, l'obiettivo ultimo di qualsiasi nostra iniziativa.

Dio è indubbiamente felice, è sommamente felice, è perfettamente beato. Egli esperisce certamente la gioia del suo esistere, perché in lui l'autorealizzazione è piena, perfetta, totale. Dio contempla il suo essere infinito, eterno, bellissimo, verissimo, ottimo, sapientissimo, giustissimo, santissimo, lo ama e se ne compiace.

Dante parlando della felicità di Dio così si esprime:

> Luce intellettual piena d'amore;
> amore di vero ben pien di letizia;
> letizia che trascende ogni dolzore (*Paradiso* XXX, 40-42).

La felicità di Dio, analogamente a tutta le altre qualità da lui possedute, assomma in sé ogni altra felicità ed è principio, fonte e misura d'ogni felicità. Ecco come lo argomenta S. Tommaso:

> "Quanto di desiderabile si trova in qualsiasi beatitudine, sia vera sia falsa, preesiste in modo eminente nella beatitudine divina. Così, se si considera la felicità della vita contemplativa Dio ha la continua e infallibile contemplazione di se stesso e di tutte le altre cose; se si considera la felicità della vita attiva, ha

> il governo di tutto l'universo. Mentre se si considera la felicità terrena, consistente secondo Boezio nei piaceri, nelle ricchezze, nel potere, nelle cariche e nella gloria, Dio possiede in cambio dei piaceri la contemplazione di sé e di tutte le altre cose; in cambio delle ricchezze ha quella assoluta sufficienza che le ricchezze promettono; in luogo del potere, ha l'onnipotenza; in luogo delle cariche, il regime universale; in vece della gloria, l'ammirazione d'ogni creatura".[31]

La beatitudine, la felicità, la gioia non sono sentimenti muti, chiusi, silenziosi, solitari ma sono invece espansivi, comunicativi, allegri, socievoli. La gioia della beatitudine si traduce in amore, in donazione. Chi vive nella gioia è generoso. Dio, nella esuberanza della sua gioia, effonde il suo essere intorno a sé: lo dona alle sue creature con generosità incomparabile. È una parola di immensa gioia quella con cui Dio chiama dal nulla il cielo e la terra, gli animali e le piante, l'uomo e la donna. Ed è con un sussulto di immensa gioia che esclama: "Tutto è buono".

Conclusione

Con la rassegna degli attributi di Dio abbiamo cercato di definire la sua natura e di capire il suo "spirito" e la sua persona. Indubbiamente non siamo riusciti a vedere Dio, però abbiamo intravisto qualche aspetto della sua infinita perfezione.

Ma possiamo dire di conoscere veramente Dio? Siamo certi che i nostri concetti e le nostre parole si addicono alla sua sublime realtà? In che misura Dio è conoscibile dalla nostra povera e piccola intelligenza e in che modo il nostro linguaggio così imperfetto si può applicare a lui?

Di queste questioni ci occuperemo nel prossimo capitolo.

---

31) ID., *Summa Theologiae*, I, q. 26, a. 4.

L'INCONOSCIBILITÀ DI DIO E L'ANALOGIA DEI NOMI DIVINI

L'uomo può conoscere Dio e può parlare degnamente di lui?

Dopo aver dimostrato che Dio esiste e che possediamo anche una certa conoscenza della sua natura, e dei suoi attributi, questo nostro interrogarci sulla possibilità di conoscere Dio e di parlare di lui a qualcuno può sembrare una cosa abbastanza curiosa. Non è forse vero che *post factum* non *valet illatio*?

Ma se torniamo sul problema della nostra conoscenza di Dio e dell'uso teologico del nostro linguaggio non è per stabilire il fatto bensì per accertarne il valore. È perché vogliamo determinare meglio in che misura siamo in grado di conoscere Dio e parlare di lui e per verificare che valore hanno i nostri concetti e le nostre parole quando li applichiamo a Dio.

Sia per i concetti come per i nomi è necessario evitare due errori: l'errore di assegnare loro un valore troppo grande e l'errore contrario di riconoscere loro un valore troppo piccolo. Il primo è l'errore degli ontologisti e dei letteralisti; il secondo è l'errore degli agnostici e di certi apofatismi.

Prima di addentrarci in questa difficile problematica è bene dare uno sguardo alla storia, per vedere come è stata affrontata e risolta dai maggiori esponenti del pensiero filosofico e teologico.

Annotazioni storiche

Il problema del valore della nostra conoscenza di Dio e del linguaggio teologico accompagna tutta la storia della filosofia. Era dibattuto dai filosofi greci già a partire da Senofane di Colofone, del

quale è celebre e il detto: "Se i buoi, i cavalli e i leoni avessero le mani, o potessero disegnare e far opere come quelle degli uomini, simili ai cavalli il cavallo raffigurerebbe gli dèi, e simili ai buoi il bue, e farebbero loro dei corpi come quelli che ha ciascuno di loro".

Platone per descrivere le idee archetipe del Bene e della Bellezza predilige i concetti negativi e la via apofatica; invece Aristotele, per trattare di Dio, si avvale piuttosto di concetti positivi e della via catafatica. Ma spetta all'ebreo di Alessandria, Filone, il merito di aver data una chiara impostazione al problema della conoscenza di Dio e del linguaggio teologico e di aver proposto soluzioni "magistrali" che eserciteranno un profondo influsso su tutta la Patristica e oltre.

FILONE ALESSANDRINO

Filone che pur dimostra che Dio esiste e che di lui conosciamo anche molti attributi è il primo categorico assertore dell'assoluta trascendenza di Dio: una trascendenza totale, a tutti i livelli, ontologico, gnoseologico e semantico. Sul piano ontologico Filone afferma che Dio oltrepassa non soltanto il mondo materiale e sensibile, ma anche il mondo immateriale delle Idee: Dio "è migliore del bene, più anziano della monade, e più semplice dell'uno". Sul piano gnoseologico, essendo Dio infinitamente al di sopra d'ogni cosa, non c'è nessuna mente umana né angelica che possa comprendere Dio: "La comprensione del mio essere è qualcosa che supera la natura dell'uomo, anzi di tutto l'universo: nessuna cosa può contenerlo".[1] Sul piano semantico del linguaggio, non c'è nessuna parola umana che possa esprimere la natura divina: "È così difficile denominare l'Essere sussistente che neppure le Potenze che lo servono ci possono dire il suo Nome (...). In verità se egli è ineffabile è perché è inconcepibile e incomprensibile".[2]

---

1) FILONE ALESSANDRINO, *De specialibus legibus* I, 43-44.
2) ID., *De mutatione nominum* 2, 14 s.

Per Filone Dio non è "né questo né quello"; egli è il "Totalmente Altro". Perciò è inconoscibile e ineffabile. Tutti i nomi che adoperiamo per parlare di Lui hanno valore negativo oppure metaforico.

PLOTINO

Plotino, che aveva studiato ad Alessandria, non poteva certo ignorare gli scritti e le dottrine di Filone; egli le fa sue e le applica all'Uno, del quale esalta la totale, assoluta trascendenza e così diviene uno dei più autorevoli assertori della inconoscibilità e della ineffabilità della Prima Ipostasi, l'Uno. "L'uno non ha essenza" e pertanto esclude qualsiasi definizione. "Diciamo soltanto che 'Egli è come è', dicendo che *è* per necessità del discorso, e riconosciamo che il luogo come le altre cose è posteriore a Lui. Pensandolo, come noi lo pensiamo, non-spaziale, e non ponendo nulla intorno a Lui, non riusciamo a circondarne l'estensione, e neppure la qualità, poiché nessuna forma, nemmeno intelligibile, può esserci in Lui e nemmeno alcuna relazione con altro. Egli è infatti in se stesso ed esisteva prima di ogni altra cosa".[3] L'Uno si trova al di là della sostanza, dell'essere, del conoscere, della quantità e della qualità. Perciò su di lui non possiamo avere che concetti negativi e usare espressioni negative.

S. AGOSTINO

S. Agostino, che era stato un attento lettore delle *Enneadi* di Plotino, raccoglie l'eredità sia di Filone che di Plotino, e fa sue in larga misura le loro dottrine sulla inconoscibilità e sulla ineffabilità di Dio. Ecco un celebre testo in cui introduce la teoria della *docta ignorantia*: "Ciò ch'Egli è in se stesso è impossibile pensare, anzi lo ignoriamo; perciò qualsiasi concetto ci formiamo di lui dobbiamo respingerlo e allontanarlo (...). C'è pertanto in noi una specie, per così dire, di *dotta ignoranza*, acquisita con l'aiuto dello Spirito Santo, il quale viene incontro alla nostra debolezza".[4]

---

3) PLOTINO, *Enneadi* VI, 8, 11.
4) S. AGOSTINO, *Epistula* 130, *ad Probam*; PL 33, 505.

L'intera parabola della conoscenza che l'uomo può avere di Dio, la quale inizia con l'appassionata ricerca della sua realtà, tocca il vertice nel subitaneo, folgorante incontro con Lui e poi declina nuovamente verso le oscurità della ignoranza, è tracciata con esattezza nell'ottavo libro del *De Trinitate*. Eccone il passo centrale:

> "Comprendi dunque se puoi, o anima tanto appesantita da un corpo soggetto a corruzione e aggravata da pensieri terrestri molteplici e vari; comprendi, se lo puoi, che Dio è Verità. È scritto infatti che *Dio è luce*, non la luce che vedono i nostri occhi, ma quella che vede il cuore, e quando senti dire: è la verità. Non cercare di sapere cos'è la Verità, perché immediatamente si interporranno la caligine delle immagini corporee e le nubi dei fantasmi e turberanno la limpida chiarezza, che al primo istante ha brillato al tuo sguardo quando ti ho detto: Verità. Resta se puoi nella chiarezza iniziale di questo rapido fulgore che ti abbaglia, quando si dice: Verità. Ma non puoi. Tu ricadi in queste cose abituali e terrene. Qual è dunque il peso che ti fa ricadere, se non quello delle impurità che ti hanno fatto contrarre il glutine della cupidigia e gli errori del tuo peregrinare?".[5]

Nel suo insieme l'insegnamento di Agostino sulla conoscenza di Dio è estremamente dialettico. Per quanto concerne l'esistenza egli ne afferma con assoluta sicurezza la conoscibilità; invece per quanto si riferisce alla natura di Dio, egli riconosce all'intelligenza umana la capacità di percepire alcuni attributi, ma mai di pensare e comprendere la intima essenza di Dio.

Alla trascendenza gnoseologica si accompagna necessariamente la trascendenza semantica: poiché Dio supera ogni ente e ogni concetto egli oltrepassa tutto ciò che possiamo dire di lui: "Prima di avere conosciuto Dio ritenevi di essere in grado di esprimerlo; ma ora che hai incominciato a conoscerlo ti accorgi che non sei in grado di farlo (...). Tutte le altre cose possono essere espresse in qualche modo; solo Dio è ineffabile".[6]

---

5) ID., *De Trinitate* 8, 2, 3.
6) ID., *Enarrationes in Ps.* 99, 6.

PSEUDO-DIONIGI

Lo Pseudo-Dionigi, un neoplatonico cristiano del V secolo, è l'autore del primo trattato nella storia della filosofia sui nomi divini: *De divinis nominibus*. In questa breve ma celeberrima opera egli elabora una teoria completa sui modi o vie per parlare di Dio. Le vie sono tre: positiva, negativa ed eminenziale. Non si tratta però di vie separate o parallele, bensì, piuttosto, di tre tappe di un'unica via. Si inizia con la *via positiva* assegnando a Dio un determinato attributo, per es. la sapienza; si prosegue con la *via negativa* (*via remotionis*), in cui quello stesso attributo viene tolto, dicendo per es. che la sapienza di Dio non è come la sapienza umana; infine si conclude con la *via eminenziale*, mettendo in risalto il carattere superlativo e trascendente delle perfezioni divine, dicendo per es. che Dio è sapientissimo oppure infinitamente sapiente. Ecco un testo in cui lo Pseudo-Dionigi sintetizza felicemente la sua dottrina:

> "È uso dei teologi ritornare sui termini positivi e negarli al fine di applicarli a Dio nel loro aspetto negativo. È così che la Scrittura tratta come invisibile la Luce luminosissima e Colui che può lodare e nominare in svariati modi, lo chiama indicibile e senza nome. Colui che è presente ovunque e che si può scoprire partendo da qualsiasi realtà, lo chiama inafferrabile e irreperibile (...). Celebrando in questo modo, secondo la sua assoluta trascendenza, la Sapienza ir-ragionevole, in-intelligibile, in-sensibile affermiamo che essa è la causa di qualsiasi intelligenza, di ogni ragione, di qualsiasi sapienza, che ad essa appartiene ogni consiglio, che da essa deriva ogni conoscenza, che essa racchiude dentro di sé tutti i tesori di sapienza e di conoscenza. In effetti, conformemente alle nostre precedenti conclusioni essa è la Causa più saggia e anzi la Sostanza stessa di qualsiasi saggezza sia presa in se stessa che nel suo insieme come di ogni saggezza considerata singolarmente".[7]

7) PSEUDO-DIONIGI, *De divinis Nominibus* VII, 1.

S. TOMMASO D'AQUINO

In due distinte questioni della *Summa Theologiae* (I, qq. 12 e 13) - ma anche in altre opere - S. Tommaso tratta della conoscibilità di Dio e dei nomi divini (*de divinis nominibus*). Egli precisa i limiti della nostra conoscenza di Dio, che è assai più negativa che positiva, essendo ricavata dalle cose sensibili e non da una visione diretta di Dio. Riguardo al significato dei nomi divini, egli formula la famosa *dottrina dell'analogia*. Questa è una via di mezzo tra l'univocità e l'equivocità. Infatti i nomi che diamo a Dio non hanno né lo stesso significato che diamo loro quando li adoperiamo per le creature (univocità) e neppure un significato totalmente diverso (equivocità), ma un significato che è parzialmente lo stesso e parzialmente differente (lo stesso per quanto riguarda la perfezione predicata, differente per quanto concerne il modo). Sul pensiero di S. Tommaso su questi argomenti torneremo più avanti.

KANT

Diversamente da quanto aveva sostenuto nella *Critica della ragion pura*, nei *Prolegomeni ad ogni metafisica futura* Kant riconosce alla ragione speculativa il potere di raggiungere una certa, se pur minima, conoscenza di Dio. Si tratta di una conoscenza che Kant stesso definisce *simbolica* o *analogica*. Questa, a suo giudizio, è l'unica forma di conoscenza di Dio che corrisponde alle attitudini della ragione umana (che non ha nessun potere intuitivo) e che è in grado di evitare entrambi gli scogli dell'*antropomorfismo dogmatico*, da una parte, e dello *scetticismo radicale*, dall'altra.

È una conoscenza che non ha nessuna pretesa di dire ciò che Dio è in se stesso, ma si limita ad accennare al rapporto che può avere il mondo empirico con un Essere, il cui concetto si trova per noi al di là di ogni possibilità di conoscenza. Ecco come lo stesso Kant illustra questo genere di conoscenza:

> "Noi non applichiamo all'Essere supremo in se stesso alcuna delle proprietà per mezzo delle quali pensiamo gli oggetti empirici; con ciò noi superiamo l'*antropomorfismo dogmatico.* D'altra parte noi non ci perdiamo in una vana astrazione, dando così origine a un *antropomorfismo simbolico*, il cui contenuto risulta da quel rapporto tra Dio e il mondo, che l'idea-limite ci consente a vantaggio della nostra ragione. Quando io dico: noi siamo in grado di concepire il mondo come se fosse l'opera di una Mente o di una Volontà suprema, io in realtà non dico altro che questo: nello stesso rapporto in cui si trova un orologio, una nave, un esercito con un artefice, con un costruttore, un comandante, si trova anche il mondo sensibile, l'insieme cioè di tutti i fenomeni, con l'Essere supremo. Con ciò io nulla affermo di ciò che Dio è in se stesso, limitandomi solo a dire quello che Egli è per me vale a dire col mondo di cui io sono parte".[8]

Da questo testo si evince che in Kant esiste una teologia razionale che si avvale del procedimento analogico. P. Faggiotto, che ha scritto un'ottima *Introduzione alla metafisica kantiana della analogia*,[9] considera questo un fatto motto importante e significativo, sufficiente per caratterizzare la metafisica kantiana come una *metafisica dell'analogia.*

Barth

Nel secolo XX si moltiplicano gli studi sulla dottrina tommasiana dell'analogia, nei quali si sottolinea che per S. Tommaso l'analogia di attribuzione non è meno importante dell'analogia di proporzionalità. Il filosofo polacco E. Przywara,[10] in un'opera intitolata *Analogia entis*, dichiara che l'analogia è il principio chiave del cattolicesimo, e proprio in polemica con Przywara e con S. Tommaso il teologo protestante Karl Barth sostiene che non c'è nessuna vera conoscenza di

---

8) I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, n. 57.
9) P. Faggiotto, *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, Milano 1989.
10) Per più precise informazioni sulla vita e il pensiero di questo studioso, si veda B. Mondin, *Storia della metafisica*, III, ESD, Bologna 1998, pp. 634-639.

Dio al di fuori della divina rivelazione, e che perciò non esiste nessuna analogia dal basso, *analogia entis*, ma solo dall'alto, cioè *analogia fidei.* Solo la Parola di Dio, secondo Barth, può fornire all'uomo concetti analoghi di Dio, ossia concetti che si possono predicare propriamente, seppure proporzionatamente, di Dio.

> "Alla domanda come noi possiamo conoscere Dio per mezzo del nostro pensiero e del nostro linguaggio, dobbiamo dare la risposta che da soli non possiamo mai giungere a conoscerlo. Questo accade solo quando la grazia della rivelazione di Dio raggiunge noi e gli strumenti del nostro pensare e parlare (...). A noi viene solo concesso e permesso di fare uso e un uso riuscito degli strumenti messi a nostra disposizione. Non siamo noi a creare questo successo e neppure i nostri mezzi, ma è la grazia della rivelazione divina".[11]

In conclusione, l'*analogia fidei* è un dono con cui Dio comunica all'uomo concetti e parole che gli permettono di conoscerlo e nominarlo, però sempre entro i limiti imposti dalla infinita differenza qualitativa che separa Dio, il totalmente Altro, dalle sue creature, per cui Dio rimane sempre essenzialmente inconoscibile e ineffabile.

I NEOPOSITIVISTI (CARNAP, WITTGENSTEIN, AYER, FLEW)

Ai neopositivisti spetta il merito di aver operato la grande "svolta linguistica" del secolo XX. Muovendo dal presupposto che i problemi filosofici sono essenzialmente problemi linguistici e non gnoseologici o metafisici, essi si sono preoccupati di trovare un criterio per distinguere i linguaggi che hanno un significato cognitivo (e che quindi può essere considerato vero o falso) da quelli che hanno semplicemente un significato emotivo (in quanto esprime soltanto sentimenti personali). A loro giudizio corrispondeva a questa esigenza il criterio di *verificabilità empirica.* Ma in questo modo poteva avere significato cognitivo soltanto il linguaggio delle scienze. Così secondo i neopositivisti è impossibile parlare in modo sensato di Dio.

---

11) K. BARTH, *Church Dogmatics* II/1, p. 223.

Questa era la posizione di Carnap, Wittgenstein, Ayer e Flew. Ma non fu difficile dimostrare l'insostenibilità del criterio della verifica sperimentale. Si trattava di un semplice postulato, che non trovava conferma neppure nell'ambito delle scienze. Così Popper lo corresse con il criterio di *falsificabilità*, precisando però che la sua funzione era semplicemente quella di tracciare una linea di demarcazione tra ciò che è scientifico e ciò che cade fuori dell'ambito della scienza, e non era quindi un criterio assoluto di significazione.

Così per la metafisica e per la teologia si fece ritorno al *criterio dell'analogia*.[12]

La lezione che possiamo raccogliere dal nostro *excursus* storico riguardo alla conoscibilità ed effabilità di Dio, è quella che ci viene impartita da S. Tommaso e da Kant. Entrambi denunciano due soluzioni errate: da una parte, l'univocità (S. Tommaso) e l'antropomorfismo dogmatico (Kant), perché esagerano il nostro potere conoscitivo e linguistico; dall'altra, l'equivocità (S. Tommaso) e lo scetticismo radicale (Kant), perché ci privano d'ogni conoscenza di Dio e della possibilità di parlare sensatamente di Lui. Ma tra queste due posizioni estremiste c'è una via mediana, che è quella dell'analogia e del simbolismo. Essa è condivisa sia da S. Tommaso che da Kant, ma il loro accordo su questo punto non è completo. Infatti il Dottore Angelico non sottoscriverebbe mai l'affermazione kantiana secondo cui noi non sappiamo nulla di ciò che Dio è in se stesso ma "soltanto ciò che è per noi". Indubbiamente, come nota Kant e afferma anche S. Tommaso, l'unica via che ci procura una qualche conoscenza di Dio è la *via causalitatis*, ma ciò non significa che noi non otteniamo nessuna conoscenza di ciò che è la causa in se stessa. Essa non ci rivela soltanto l'esistenza della causa ma anche qualche sua proprietà. Così, per esempio, vedendo un bel palazzo, non ci facciamo soltanto l'idea dell'esistenza dell'architetto ma anche della sua genia-

---

12) Per un'ampia rassegna storica sulla possibilità di parlare di Dio e sul valore del linguaggio teologico si veda B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia 1975, 2ª ed.

lità e della sua bravura. Questo vale anche per Dio, creatore dell'universo. Scopriamo in lui non solo attributi operativi ma anche entitativi (come bontà, potenza, verità, sapienza ecc.). Pertanto non esiste soltanto una *analogia relationis,* come afferma Kant, ma anche una *analogia proportionis* e una *analogia attributionis*, come insegna S. Tommaso.

I limiti della nostra conoscenza di Dio

Cerchiamo ora di determinare meglio quali sono i limiti della nostra conoscenza di Dio.

Osserviamo anzitutto che la nostra conoscenza di Dio non è di genere intuitivo e neppure di genere astrattivo.

In primo luogo dobbiamo riconoscere che di Dio non possediamo nessuna conoscenza immediata e diretta, mediante visione. Come afferma l'evangelista S. Giovanni: "Dio nessuno l'ha mai visto né conosciuto". Infatti anche se ci sentiamo circondati dalla sua presenza e sostenuti dalla sua provvidenza, anche se facciamo esperienza della sua. vicinanza, non possiamo dire che possediamo un concetto chiaro e distinto di Dio, e tanto meno una sua immagine ben definita. Scrive S. Tommaso a questo proposito:

> "È impossibile che l'essenza di Dio sia veduta mediante una qualche immagine creata. Prima di tutto, perché, in nessuna maniera, come dice Dionigi Areopagita, si possono conoscere cose superiori con immagini di cose d'ordine inferiore: con l'immagine, per es., di un corpo non si può conoscere l'essenza di una cosa incorporea. Molto meno, quindi, può essere veduta l'essenza di Dio mediante una qualsiasi *species* creata. In secondo luogo, perché l'essenza di Dio è il suo stesso essere, come si è dimostrato sopra; la quale cosa non può competere a nessuna forma creata. Nessuna forma creata può dunque essere immagine capace di rappresentare l'essenza di Dio al soggetto che vede. Finalmente, perché la divina essenza è qualche cosa d'illimitato che contiene in se stessa in modo sovraeminente tutto ciò che può essere significato o inteso da un intel-

> letto creato. E questo in nessuna maniera può essere rappresentato da una qualsiasi *species* creata, perché ogni forma creata è sempre determinata secondo un certo grado o di sapienza o di potenza o dell'essere stesso, o di cose simili. Quindi il dire che Dio è veduto mediante qualche immagine, equivale a dire che l'essenza di Dio non è veduta affatto: il che è falso. Bisogna dunque concludere che per vedere l'essenza di Dio, si richiede da parte della potenza visiva una certa partecipazione e somiglianza di Lui, cioè la *luce della gloria* (...). Non però si può vedere l'essenza di Dio mediante qualche immagine creata, che rappresenti questa divina essenza, così come è in se stessa".[13]

Ma ciò che conosciamo di Dio non è neppure il risultato di un procedimento astrattivo, come quando ci formiamo il concetto di tavolo, di seggiola, di cane, il che avviene quando, dopo aver osservato alcuni casi particolari, ricaviamo, per astrazione, l'idea universale. Infatti Dio non è un'idea universale, ma un *individuo*. Ora, degli individui non si danno concetti, ma immagini. Ma per avere delle immagini è necessario vedere, sentire, toccare una cosa. Ma questo, come abbiamo visto, con Dio non si può fare.

Esclusa la visione e l'astrazione, ci resta l'*induzione*. Infatti a Dio arriviamo mediante l'induzione: ci sono fenomeni di questo mondo che ci impongono di risalire fino a Dio. E questa è la *via causalitatis*. Essa non ci fa solo conoscere l'esistenza di Dio, ma ci consente di formarci anche qualche idea intorno alla sua natura e alla sua persona. Ma di che idee si tratta e in che modo le acquistiamo? Come abbiamo detto, esse non sono il risultato né di una visione né di un'astrazione, ma sono il frutto di un procedimento dialettico, il quale, come ha spiegato lo Pseudo-Dionigi, comporta tre momenti: negativo (rimozione), positivo (affermazione), eminenziale (trascendimento).

Questo cammino dialettico verso la divina natura può iniziare sia con la rimozione sia con l'affermazione.

---

13) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 2.

Si parte direttamente con la *rimozione* se un concetto rappresenta qualche cosa di sconveniente alla natura divina o di necessariamente limitato; per es. ingiusto, cattivo, vendicativo, corporeo, materiale, mutevole ecc. Poi si procede all'affermazione dell'attributo contrario (giusto, buono, misericordioso, incorporeo, immutabile ecc.). E alla fine si conclude con il trascendimento, innalzando al massimo grado le perfezioni che si attribuiscono a Dio.

Si parte invece con l'affermazione se il concetto rappresenta una perfezione assoluta (bontà, verità, bellezza, virtù, beatitudine ecc.), poi si procede alla negazione della modalità finita che caratterizza ogni perfezione delle creature. Alla fine, si proietta la perfezione in questione verso il massimo grado.

Il punto di partenza è necessariamente il mondo della nostra esperienza, che è anzitutto esperienza di realtà sensibili. Queste con la loro radicale contingenza, ma anche con il loro ordine meraviglioso, ci fanno uscire da questo mondo e ci fanno risalire fino a Dio. Ma giunti alla soglia della sua dimora, siamo abbagliati da una luce fulgidissima che ci impedisce di vedere il volto di Dio e di formarci un'immagine della sua Persona. Così sappiamo che Dio è *semper maior*, è sempre infinitamente di più di quanto riusciamo ad immaginare e a pensare. In un importante articolo della *Summa Theologiae*. S. Tommaso spiega molto bene la difficile dialettica della nostra conoscenza di Dio. Ecco il testo:

> "La nostra conoscenza naturale trae origine dal senso; e quindi si estende fin dove può essere condotta come per mano dalle cose sensibili. Ora, mediante le cose sensibili il nostro intelletto non può giungere sino al punto di vedere l'essenza divina: perché le creature sensibili sono effetti di Dio che non adeguano la potenza della loro causa. Perciò mediante la cognizione delle cose sensibili non si può avere la piena conoscenza della potenza di Dio, e perciò stesso neppure quello della sua essenza. Ma siccome esse sono effetti dipendenti della loro causa, ne segue che per mezzo di esse possiamo essere condotti sino a conoscere di Dio *se esista*; a conoscere altresì quello che a lui conviene necessariamente come a causa prima di tutte le cose, eccedente tutti i suoi effetti. Quindi noi conosciamo di Dio la

> sua relazione con le creature, che cioè è la causa di tutte; e la differenza esistente tra esse e lui, che cioè *egli* non è formalmente niente di quanto è causato da lui; e che tali cose vanno escluse da lui non già perché egli sia mancante di qualche cosa, ma perché tutte le supera (*superexcedit*)".[14]

Quelli con cui noi cerchiamo di cogliere Dio sono concetti aperti e non circoscritti, come sono invece tutti quelli con cui noi definiamo le cose di questo mondo. Non sono immagini ma "cifre" e "simboli", che indirizzano verso la realtà di Dio ma non riescono a rappresentarla. Essi sono attraversati da una intenzione simbolica, da una spinta verso la Realtà infinita e trascendente, intravista come Pienezza, confusamente indicata nella perfezione rappresentata, ma non apertamente espressa. In altri termini, "proprio in quanto ci fanno conoscere l'essenza divina, i nostri concetti, pur restando tali, sono assorbiti nel suo abisso; in Dio, il loro significato (il loro contenuto) sconfina, senza che noi possiamo saper come, dal nostro modo di concepire. L'essenza divina è dunque colta... senza però che si arrenda a noi; è conosciuta, ma il suo mistero resta intatto, inviolato. Proprio mentre la conosciamo, essa sfugge alla nostra presa, sorpassa all'infinito la nostra conoscenza".[15]

I nostri concetti non costituiscono una "presa" su Dio (neppure genericissima) ma, si potrebbe dire, sono delle "prospettive" su Dio, nel senso che il loro contenuto concettuale si pone quasi come un'indicazione della direzione in cui si trova e si cela Dio e, in questo senso, in qualche modo lo rivela. Si potrebbe forse parlare con Plotino, di una "corsa dell'unico verso l'unico", oppure, con S. L. Franck, di "conoscenza per semplice orientazione". In ogni caso l'idea è la stessa: la conoscenza umana di Dio non è un "afferrare", un "capire", ma essenzialmente un "tendere" verso l'Inafferrabile e l'incomprensibile.

---

14) *Ibid.*, a. 12.
15) J. MARITAIN, *Les dégrés du savoir*, Paris 1946, p. 453.

Da quanto abbiamo detto a proposito del carattere analogico e simbolico della conoscenza di Dio e del linguaggio teologico risulta totalmente errata e inammissibile la pretesa avanzata dai neopositivisti di sottoporre questi concetti al criterio della verifica sperimentale. Infatti si può invocare una conferma da parte dell'esperienza solo per concetti tesi a rappresentarla, ma non per concetti che pur avendo nell'esperienza il loro punto di partenza, in effetti se ne allontanano per elevarsi a un piano infinitamente più alto, qual è il piano di Dio.

I nostri concetti non riescono mai a significare positivamente la modalità divina delle qualità che noi riconosciamo a Dio, cioè la modalità specifica con cui si realizzano in Lui. È per questo motivo che essi possono essere sempre esclusi da Lui. Persino la perfezione di tutte le perfezioni, l'essere, non può venir detta di Dio *sic et simpliciter*, ma deve passare attraverso il vaglio della via negativa. Ecco come S. Tommaso si esprime a questo riguardo:

> "Anzitutto noi escludiamo da Dio tutto ciò che è corporeo; poi quanto è spirituale o mentale, almeno nel senso in cui si trova nelle creature viventi, come per es. bontà e sapienza. Infine, eliminiamo anche l'idea stessa di essere così come tale idea si trova realizzata nelle creature. Giunti a questo punto Dio rimane avvolto nella oscura notte della ignoranza, ed è in questa ignoranza che noi ci avviciniamo a Dio in questa vita, come dice Dionigi. Infatti, in questa fitta nebbia abita Dio".[16]

E ancora:

> "In tal senso si dice che, alla fine della nostra conoscenza, conosciamo Dio come ignoto: perché proprio allora si sperimenta che la mente è progredita al massimo nella conoscenza, quando conosce che l'essenza di Dio è al di sopra di tutto ciò che essa può apprendere nello *stato della via*. Di conseguenza: rimane ignoto cosa è Dio, ma si sa che Egli è".[17]

---

16) S. TOMMASO D'AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a.1, ad 4.
17) ID., *In Boetii De Trinitate*, q. 1, a. 2, ad 1; tr. it. a cura di C. Pandolfi, ESD Bologna 1997, p. 91.

Ma la via negativa non può rappresentare l'ultima tappa della nostra conoscenza di Dio neppure durante la vita presente, come sembra suggerire S. Tommaso nel testo appena citato. C'è una terza e ultima via, che in realtà più che una via è un segnale che indica la direzione verso cui muoversi per trovare Dio e per penetrare nel suo sublime mistero: è la via *eminenziale.* "Le cose che si dicono di Dio - precisa lo stesso S. Tommaso - si devono sempre intendere secondo l'eminenza, dopo che è stato tolto tutto ciò che sa di imperfezione. Così, per es., dalla scienza quale è in Dio, si deve togliere il discorrere della ragione inquisitiva e conservare esclusivamente la certezza della cosa conosciuta".[18]

La via eminenziale ha il compito di adeguare i concetti e i termini che si possono riferire propriamente a Dio, alla di Lui realtà. Grazie al principio dell'esemplarità, secondo cui ogni agente causa e produce qualche cosa che gli rassomiglia (*omne agens agit simile sibi*: per es. c'è rassomiglianza tra il figlio e il padre, tra un romanzo e il suo autore, tra un quadro e chi l'ha dipinto ecc.), risulta che si danno concetti e termini che si dicono propriamente, seppure in modo analogo, sia di Dio sia delle creature, (per es., essere, sostanza, persona, scienza, sapienza, bontà ecc.). Ma è anche vero che Dio possiede le perfezioni espresse da questi concetti e da questi termini in modo infinitamente più perfetto di come le possiede l'uomo o qualsiasi altra creatura. Ciò che si vuole conseguire con la via eminenziale è precisamente questo: indicare lo statuto singolarissimo di cui godono tutte le perfezioni e qualità che noi assegniamo o riconosciamo a Dio. La via eminenziale abbraccia tre momenti. Nel primo si distingue tra perfezione o cosa predicata (*res praedicata*) e il suo modo di essere o di essere predicata (*modus praedicandi*). Nel secondo si rimuovono i limiti, le imperfezioni del modo di essere delle creature. Nel terzo, conservando inalterata la perfezione predicata, si escogitano espressioni logiche e linguistiche atte a evidenziare la modalità della perfezione, che è propria di Dio, anche se siamo consapevoli

---

18) ID., *In I Sententiarum*, d. 25, q. 1, a. 2.

che essa supera le possibilità di percezione della nostra intelligenza e le possibilità di espressione del nostro linguaggio. Le espressioni logico-linguistiche a cui possiamo far ricorso sono gli aggettivi di grado superlativo (sapientissimo, potentissimo, ottimo ecc.), gli avverbi (eminentemente, eccellentemente, sapientissimamente ecc.), le preposizioni *super* oppure *ultra* (super-buono, super-intelligente, ultra-potente ecc.).

Alcuni autori non riescono a vedere nella via eminenziale nulla di più di quanto già si trova nella via negativa. Ma questo non è corretto e se lo fosse, sarebbe assai difficile distinguere la via negativa dall'ateismo. La via eminenziale non è una semplice ripetizione né una versione più raffinata della via negativa, tanto meno è una ricaduta nella via positiva, e neppure è una loro sintesi. Ma è veramente un passo avanti dentro quel vortice di perfezione di cui l'intelligenza avverte l'incommensurabile fascino e grandezza: è l'affermazione della parziale idoneità dei nostri concetti e delle nostre parole a esprimere la perfezione divina e nello stesso tempo la negazione dell'orizzonte umano e finito in cui sono necessariamente situati.

Torniamo perciò ad affermare che alla via negativa va sempre affiancata quella eminenziale, quando si tratta di concetti e di nomi che si riferiscono a perfezioni semplici. Ciò che viene espresso (la *res praedicata*) da tali concetti e termini appartiene sia a Dio sia alle creature, ma a Dio in modo eminente (*eminenter*). Questa eminenza è triplice, cioè, di universalità, pienezza e unità. Infatti in Dio ogni perfezione è esente da ogni sorta di inquinamenti e di restrizioni. In Lui ogni perfezione fa parte di una sola e identica realtà. Infine, in Dio sono riunite tutte le perfezioni che si trovano disperse nell'universo e disseminate in innumerevoli creature. Però il grado eminente secondo cui si attuano le perfezioni in Dio supera di gran lunga la nostra capacità conoscitiva. Perciò Dio resta sempre al di là della nostra comprensione, *supra intellectum* dice S. Tommaso. Dio è un oceano infinito che eccede assolutamente la misera portata dei nostri concetti e delle nostre parole.

La necessità dell'analogia

A S. Tommaso spetta il merito di avere affinato al massimo quello strumento essenziale per parlare correttamente di Dio che si chiama analogia, strumento già noto ai filosofi greci e ai Padri della Chiesa, e per il cui uso Aristotele, Agostino e lo Pseudo-Dionigi avevano già fornito alcuni criteri basilari.

L'analogia come sappiamo - ne abbiamo già parlato sia in logica sia in metafisica[19] - è una via di mezzo tra l'univocità e l'equivocità. Nella univocità un termine viene predicato nello stesso senso e allo stesso modo di tutti i soggetti; per es. il termine "animale" detto del cane, del gatto, del topo, del bue, del cavallo e dell'uomo. Invece nella equivocità il significato del termine cambia totalmente da soggetto a soggetto; per esempio il significato del termine "riso", detto del cibo oppure dell'aspetto del volto. Infine nell'analogia i termini sono usati secondo significati parzialmente ma non totalmente differenti; per esempio, "sano" detto del bambino, della medicina, del clima, dell'urina ecc.

Ora il nostro problema è di sapere se i nomi che adoperiamo per Dio e per le creature hanno lo stesso identico significato, un significato totalmente diverso oppure parzialmente eguale e parzialmente differente.

L'*antropomorfismo dogmatico*, come lo chiama Kant, afferma che il significato è sostanzialmente lo stesso: c'è quindi univocità di significato. Invece l'agnosticismo e l'*apofatismo radicale* sostengono che il significato dei nomi è totalmente diverso: quindi domina l'equivocità. Ma entrambe queste soluzioni sono errate: l'univocità perché conduce al panteismo; l'equivocità perché conduce allo scetticismo e all'ateismo. Spieghiamo questo concetto.

L'univocità è errata perché sopprime quella distanza infinita, quella assoluta differenza qualitativa che separa Dio dalle creature. Infatti,

---

19) Cf. B. MONDIN, *Logica, semantica, gnoseologia, Manuale di filosofia sistematica*, vol. 1, ESD, Bologna 1999, pp. 266-270; *Ontologia e metafisica...*, cit., pp.110-129.

> "ogni effetto, che non è proporzionato alla potenza della causa agente ritrae una somiglianza dell'agente non secondo la stessa natura, ma imperfettamente; in modo tale che quanto negli effetti si trova diviso e molteplice, nella causa è semplice e uniforme; così il sole mediante un'unica energia produce nelle cose di quaggiù forme molteplici e svariate. Allo stesso modo tutte le perfezioni delle cose, che nelle creature sono frammentarie e molteplici, in Dio preesistono in semplicità e unità. Così dunque, quando un nome che indica perfezione si applica a una creatura, significa quella perfezione come distinta da altre secondo la nozione espressa dalla definizione: per esempio, quando il termine *sapiente* lo attribuiamo all'uomo, indichiamo una perfezione distinta dall'essenza dell'uomo e dalla sua potenza e dalla sua esistenza e da altre cose del genere. Quando invece attribuiamo questo nome a Dio, non intendiamo indicare qualche cosa di distinto dalla sua essenza, dalla sua potenza o dal suo essere (...). E così di tutti gli altri nomi. Perciò nessun nome si attribuisce in senso univoco a Dio e alle creature".[20]

L'equivocità è ancora più pericolosa e inammissibile della univocità perché rende inintelligibile e assurdo qualsiasi discorso su Dio e conduce pertanto all'agnosticismo e all'ateismo. Infatti se si afferma che il linguaggio religioso non ha nulla in comune con quello extra-religioso (sia esso originario o scientifico), "nulla si potrebbe conoscere o dimostrare intorno a Dio partendo dalle creature; ma si cadrebbe continuamente nel sofismo chiamato 'equivocazione'. E ciò sarebbe in contrasto sia con i filosofi, i quali dimostrano molte cose su Dio, sia con l'Apostolo, il quale dice che 'le perfezioni invisibili di Dio, attraverso le cose da Lui prodotte, si rendono visibili'".[21] Con questo argomento, con sette secoli di anticipo, Tommaso taglia le gambe alla tesi del positivismo logico che con la pretesa che i criteri di verifica del linguaggio ordinario e scientifico siano inapplicabili al linguaggio religioso, negherà a quest'ultimo ogni significato teoretico.

---

20) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 4.
21) *Ibid.*

Occorre quindi concludere che l'unica via praticabile per chiare il senso del linguaggio religioso è quella dell'analogia.

> "Questo modo di comunanza - spiega S. Tommaso - sta in mezzo tra la pura equivocità e la semplice univocità, perché nei nomi detti per analogia non vi è una nozione unica come negli univoci, né totalmente diversa, come negli equivoci; ma il nome che analogicamente si applica a più soggetti significa diverse proporzioni riguardo a una medesima cosa: così *sano* detto dell'orina, indica il segno della sanità; detto della medicina invece significa la causa della stessa sanità".[22]

> "In tal modo si dicono di Dio e delle creature analogicamente, e non in senso puramente equivoco e neppure univoco. Infatti noi non possiamo parlare di Dio se non partendo dalle creature, come più sopra abbiamo dimostrato. E così qualunque termine si dica di Dio e delle creature si dice per il rapporto che le creature hanno con Dio, come a principio e a causa, nella quale preesistono in modo eccellente tutte le perfezioni delle cose".[23]

Sennonché il metodo dell'analogia, già noto e usato da moltissimi autori, al tempo di S. Tommaso era concepito in modi assai diversi, come risulta dalle svariate classificazioni riportate dallo stesso S. Tommaso.[24] Le teorie più in voga erano due: quella dell'analogia impropria o metaforica, o *analogia operationis*, e quella dell'analogia propria, detta anche *analogia entis* o *analogia secundum prius et posterius*. Il difensore principale della prima era stato l'ebreo Mosè Maimonide (1153-1204), il quale, come riferisce S. Tommaso, pensava che di Dio non si può dire assolutamente nulla direttamente, non avendo l'uomo nessuna conoscenza diretta di Lui, ma soltanto indiretta attraverso le sue creature, *per similitudinem effectus*. Così "quando si dice che Dio è *sapiente* non si intende dire che la sapienza appartiene al suo modo di essere, ma che egli nei suoi effetti si com-

---

22) *Ibid.*
23) *Ibid.*
24) Su questo argomento cf. B. MONDIN, *Il problema del linguaggio*... cit., pp. 133-239.

porta come il sapiente, in quanto ordina ogni cosa al fine dovuto; parimenti si chiama *vivente* in quanto opera come i viventi, agendo da se stesso".[25]

S. Tommaso non esclude che questa interpretazione dell'analogia in molti casi sia corretta e necessaria, ma non la ritiene in grado di cogliere il senso profondo del linguaggio religioso, che in certi casi vuole esprimere non soltanto quello che Dio fa ma anche quello che è in se stesso. Nella teoria di Maimonide, dice Tommaso,

> "sparisce ogni differenza tra dire che *Dio è sapiente*, e dire che *Dio si adira*, o che *Dio è fuoco*. Si dice che si adira perché si comporta come chi si adira quando punisce: è quello che fanno di solito le persone adirate quando puniscono. Si dice fuoco, perché opera come il fuoco quando purifica, ciò che a suo modo fa pure il fuoco. Ma ciò contrasta con la posizione dei santi e dei profeti che hanno parlato di Dio, i quali approvano l'attribuzione a Dio di determinate cose, mentre altre le escludono; concordano che Dio è vivo, sapiente e così via, ma negano che sia un corpo oppure soggetto a passioni. Secondo la teoria di Maimonide di Dio si può dire e negare indiscriminatamente tutto, senza nessuna distinzione".[26]

Ma c'è di peggio, osserva S. Tommaso: se fosse vera la teoria di Maimonide, prima della creazione oppure nel caso che Dio non avesse creato il mondo, di Lui non si potrebbe dire né che è buono, né che è sapiente, né che è vivo ecc.[27]

Occorre pertanto concludere che ci sono nomi che si applicano a Dio e alle creature e che designano l'appartenenza della medesima perfezione sia a Dio sia alle creature, ancorché secondo modalità molto differenti, come esige l'infinita differenza qualitativa che li separa.

Come abbiamo detto, l'analogia è una via di mezzo tra l'antropomorfismo ingenuo e l'apofatismo radicale.

---

25) S. TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 5.
26) *Ibid.*
27) Cf. *ibid.*

L'analogia non esprime un'ingenua somiglianza tra il nostro linguaggio e la realtà divina, bensì una *minima similitudo* all'interno di una *maxima dissimilitudo.* D'altro canto, l'analogia, non distrugge il linguaggio religioso come fanno l'ateismo, la secolarizzazione, la demitizzazione, la teologia della "morte di Dio", l'apofatismo radicale, la filosofia del silenzio ecc., ma ne fissa chiaramente i limiti.

L'analogia riconosce umilmente l'impotenza del linguaggio umano di fronte a Dio e afferma che la *dissimilitudo* è più grande della *similitudo*; tuttavia essa si guarda bene dal distruggerlo o dal vanificarlo, perché sa che è proprio di questo strumento che Dio ci chiede di far uso per dargli gloria. Infatti, come nota S. Agostino, "Dio malgrado la nostra incapacità di dire qualche cosa che sia degno di Lui, ha accolto l'omaggio della voce umana e ha voluto che lodandolo ci potessimo valere delle nostre parole".[28]

Quale analogia?

Tutti gli studiosi, filosofi e teologi, sono oggi d'accordo sull'importanza del ruolo dell'analogia sia in metafisica che in teologia. Di Dio (e delle realtà ultime) non si può parlare in modo univoco perché lo si abbasserebbe al livello delle creature, ma non si può parlarne neppure in modo equivoco perché lo si priverebbe di qualsiasi rapporto con le creature, e così diverrebbe radicalmente inconoscibile. Pertanto l'unico linguaggio corretto per parlare di Dio è il linguaggio analogico.

La necessità dell'analogia è apertamente riconosciuta anche da un avversario dichiarato dell'*analogia entis* come Barth. Questi, nella sua *Dogmatica ecclesiale*, a proposito del significato dei nomi che noi usiamo per parlare di Dio, come "essere", "spirito", "sovrano", "signore", "creatore" ecc., scrive quanto segue:

---

28) S. AGOSTINO, *De doctrina christiana* I, 6.

"... Dobbiamo quindi parlare di una diversità di contenuto e di significato quando riferiamo una espressione alla creatura da una parte e alla divina rivelazione e a Dio dall'altra? Quando attribuiamo a Dio 'spirito', 'sovranità', 'occhio', 'orecchio' e 'bocca', intendiamo qualcosa di diverso da quando usiamo queste parole per la creatura? Dobbiamo stare attenti a cosa vogliamo affermare se qui diciamo di sì. Possiamo essere mossi da un esagerato rispetto per la conoscenza di Dio, che però non torna a sua lode, ma spinge alla sua negazione. Infatti una tale diversità significa necessariamente che non conosciamo Dio. Poiché se noi lo conosciamo, lo dobbiamo conoscere con i mezzi che sono stati posti a nostra disposizione, altrimenti non lo conosciamo affatto. Il fatto che lo conosciamo vuol dire, in effetti, che con i nostri concetti, le nostre parole e vedute, noi non descriviamo qualcosa di assolutamente diverso da lui, ma che con questi nostri mezzi - gli unici a nostra disposizione - descriviamo e significhiamo Dio stesso. Altrimenti, supponendo una completa diversità, senza alcuna relazione, non può esistere neppure il problema della verità della nostra conoscenza di Dio. In tal caso ogni relazione deve essere considerata come esclusivamente negativa, come una relazione di esclusione mutua. E non si può parlare di nessuna comunanza tra conoscente e conosciuto. La rivelazione divina sarebbe solo un nascondere e non potrebbe quindi essere concepita come rivelazione (...).
In questa perplessità la teologia dei tempi passati accettava il concetto di *analogia* per descrivere la comunanza in questione. Con questo termine, tanto la falsa tesi della eguaglianza come la tesi pure falsa della diversità erano attaccate e demolite, ma gli elementi di verità in esse contenuti erano svelati. Anziché uguaglianza e disparità 'analogia' significa somiglianza, cioè corrispondenza e accordo parziale (cioè, corrispondenza tale da escludere tanto l'uguaglianza quanto la disparità tra due o più esseri diversi). È un termine ambiguo a causa del suo uso nella teologia naturale e quindi abbisogna di qualche chiarificazione. Però, a questo punto, è un termine inevitabile. Se infatti in questa comunanza non ci può essere questione di eguaglianza e di disparità, ci rimane solo quello che è ordinariamente espresso dall'analogia: somiglianza, corrispondenza, accordo parziale".[29]

---

29) K. BARTH, *Church Dogmatics* (tr. ingl.), II, 1, pp. 224-225.

Il vasto riconoscimento per quanto attiene la necessità dell'analogia, specialmente quando si parla di Dio, non ha impedito che sorgessero accese dispute circa il suo valore e il suo significato. Le dispute più importanti sono state due: una tra cattolici e protestanti (Barth in particolare) circa il valore dell'*analogia entis*; un'altra tra gli studiosi di S. Tommaso circa il riconoscimento dell'analogia di attribuzione intrinseca e il valore dell'analogia di proporzionalità.

Barth, assertore (contro la teologia protestante liberale) dell'assoluta impotenza della ragione naturale nell'attingere qualsiasi conoscenza riguardo a Dio, sosteneva che l'unica analogia legittima in campo teologico è l'*analogia fidei*, che si fonda esclusivamente sulla Parola di Dio, e quindi condannava come "un'invenzione dell'Anticristo" l'*analogia entis*. Contro questa tesi di Barth alcuni teologi cattolici (Przywara, Bouillard, Balthasar ecc.) fecero vedere che l'*analogia fidei* non può escludere l'*analogia entis*, ma la assume quale necessaria e indispensabile ancella, anche se questa va utilizzata con cautela.

Tra gli studiosi di S. Tommaso si aprì un acceso dibattito dal momento in cui si cominciò a sospettare dell'attendibilità della classica versione che il Gaetano aveva dato della dottrina tomista dell'analogia. Nel suo trattato sull'analogia (*De nominum analogia*) Gaetano aveva infatti proposto una classificazione dell'analogia in tre tipi (ineguaglianza, attribuzione e proporzionalità), ne aveva studiato i vari risvolti logici e gnoseologici e aveva concluso che l'analogia da preferire nella determinazione del significato del linguaggio teologico non è quella di attribuzione (che per lui equivale ad attribuzione estrinseca) bensì quella di proporzionalità propria. La versione gaetaniana dell'insegnamento di S. Tommaso fu messa in discussione da Fabro, Gilson, Geiger, Montagnes (e anche dal sottoscritto nel volume *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic theology*), vale a dire da tutti i principali artefici della straordinaria scoperta della originalità di S. Tommaso in campo metafisico. È stata proprio la scoperta della metafisica tomistica dell'essere, una metafisica di tipo partecipativo ed esistenziale e non più di tipo sostanzialistico-essenziale (come la metafisica di Aristotele) a condurre alla revisione della dottrina gaetaniana (che corrisponde alla metafisica sostanziali-

stica di Aristotele). Infatti la partecipazione, che è l'ultimo fondamento dell'analogia, comporta necessariamente un analogato principale (quello che possiede l'essere o altra perfezione per essenza) e degli analogati secondari, e quindi esige, come lettura più appropriata dei rapporti tra Dio e le creature, l'*analogia entis* di tipo attributivo: solo questo tipo di analogia mette in risalto l'ordine di dipendenza tra i vari analogati, dipendenza assolutamente necessaria, essenziale e non accidentale, quando si tratta della dipendenza delle creature rispetto al loro creatore. Tale dipendenza non trova invece nessun aperto riconoscimento nell'analogia di proporzionalità.

La revisione "neotomistica" della dottrina dell'analogia con il conseguente abbandono della classica interpretazione del Gaetano non viene affatto condivisa dal Domenicano Tomas Tyn. Nel suo eccellente e ampio volume *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*,[30] il padre Tyn afferma col Gaetano la priorità dell'analogia di proporzionalità rispetto all'analogia di attribuzione; ancora col Gaetano dichiara che l'analogia di attribuzione di per sé, formalmente non può avere che carattere estrinseco; infine, contro i tomisti revisionisti, nega che in tema di analogia ci sia un Tommaso "giovane", assertore dell'analogia di proporzionalità, e un Tommaso "maturo", assertore dell'analogia di attribuzione.

Credo che si possa essere d'accordo con Tyn sull'ultimo punto, anche se l'uso sempre meno frequente nelle opere più mature dell'espressione "*analogia proportionalitatis*" può prestare il fianco alla tesi di un'evoluzione del pensiero del Dottore Angelico riguardo alla dottrina sull'analogia. Di fatto c'è una sostanziale identità di insegnamento di S. Tommaso per quanto attiene i vari generi di analogia, attribuzione (intrinseca ed estrinseca), proporzionalità (propria e metaforica).

Non mi trovo invece d'accordo con Tyn sugli altri due punti. La ricostruzione gaetaniana della dottrina tomistica non può essere considerata esatta e perfettamente fedele a S. Tommaso e questo per

---

30) ESD, Bologna 1991.

due ragioni. La prima, e la più importante, perché il Gaetano trascura ciò che è più originale in S. Tommaso: la metafisica dell'essere, letta in chiave esistenziale e partecipativa. La seconda ragione, pure importante, è che la ricostruzione gaetaniana si basa su un solo testo, tra l'altro assai giovanile (il celebre testo del *Commento alle Sentenze* I, d. 19, q. 5, a. 2), mentre l'Angelico presenta moltissime altre divisioni dell'analogia in altre opere, come ha mostrato p. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy*.[31] Lo stesso errore commette Padre Tyn quando pretende di ricostruire tutta la complessa dottrina tomista dell'analogia basandosi esclusivamente sul testo del *Commento alla Metafisica* (V, lect. 8, n. 879).[32]

La ricostruzione gaetaniana risulta distorta soprattutto perché trascura l'elemento che si trova costantemente nei testi in cui S. Tommaso parla dell'analogia, l'elemento del *prius et posterius*. L'analogia per l'Angelico è sempre una predicazione *per prius et posterius*. Quest'espressione ricorre invariabilmente sia nei testi giovanili sia in quelli della maturità. Però, come ha cura di precisare S. Tommaso, nella predicazione dei nomi divini il *prius et posterius* non va inteso come un rapporto *duorum vel plurium a unum* (come nel caso della predicazione della salute, quando diciamo che la medicina, il colorito, il clima, ecc. sono sani in quanto si riferiscono alla salute dell'uomo, al quale soltanto appartiene propriamente e intrinsecamente), perché in tal caso Dio e le creature verrebbero a trovarsi sullo stesso piano; bensì come un rapporto *unius ad alterum*, con la totale dipendenza del secondo analogato nei confronti del primo (come nel caso della predicazione dell'essere, sia della sostanza sia dell'accidente). Stando così le cose è evidente che per S. Tommaso l'analogia di attribuzione gode di una priorità assoluta rispetto all'analogia di proporzionalità, la quale diviene un importante, anzi un necessario corollario di quella di attribuzione, perché con l'analogia di proporzionalità si precisa la modalità dell'appartenenza di una stessa perfezione sia a Dio sia alle creature, dicendo che convie-

---

31) Chicago 1960.
32) Ed. Marietti, 1964.

ne a entrambi secondo la propria natura. Ecco quindi come si svolge l'intreccio delle due analogie, per es. nella predicazione della bontà, quando si dice che Dio è buono e il papa è buono: è buono anzitutto Dio, analogato principale della bontà, ed è buono anche il papa, secondariamente, grazie alla bontà di Dio, della cui bontà diviene partecipe (tutto questo viene espresso dall'analogia di attribuzione); evidentemente la bontà appartiene a Dio secondo la sua natura, ossia infinitamente, e appartiene anche al papa, sempre secondo la sua natura, ossia limitatamente (questo aspetto viene chiarito dall'analogia di proporzionalità).

Anche Tyn riconosce e mette bene in evidenza che nell'*analogia entis* i due tipi di analogia si sovrappongono, ma pretende che la priorità tocchi alla proporzionalità e non all'attribuzione. Ma sia il concetto di analogia, che esige sempre un *prius* e un *posterius*, sia la fondazione ontologica dell'analogia (che è la causalità intesa come comunicazione/partecipazione della propria perfezione all'effetto da parte della causa, giustificando in tal modo la somiglianza tra l'effetto e la sua causa) esigono invece che si collochi al primo posto l'analogia di attribuzione, e al secondo posto (quale elemento di chiarificazione) l'analogia di proporzionalità. È quanto del resto pare ammettere lo stesso Tyn in uno dei passaggi conclusivi del suo ampio e profondo studio, là dove scrive: "In breve, l'analogia di creazione è completa, perché comprende inscindibilmente, eppure differenziatamente, e proporzionalità e attribuzione, e si articola come un rapportarsi di analogati inferiori all'analogato sommo (attribuzione), secondo lo stesso tipo di rapporto (proporzionalità)".[33]

Conclusione

La riabilitazione della versione gaetaniana dell'analogia operata con straordinaria acribia dal Tyn, a mio avviso, non sortisce il risultato sperato, e questo per varie ragioni: 1) Come ho ampiamente

---

33) T. TYN, *op. cit.*, p. 932.

mostrato nel mio volume, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, si riscontra un evidente calo di interesse di S. Tommaso per l'analogia di proporzionalità, dalle sue opere giovanili a quelle della sua piena maturità; mentre rimane costante e inalterata la sua attenzione per l'analogia di attribuzione: l'analogia *unius ad alterum secundum prius et posterius*; 2) L'ermeneutica della dottrina tomasiana sull'analogia non va condotta alla luce della categoria della sostanza (*ousia*), come fa Tyn seguendo il Gaetano, bensì alla luce del principio dell'essere *perfectio plena et absoluta*, fondamento ultimo dell'*ousia* stessa; 3) Solo l'analogia di attribuzione intrinseca è in grado di esprimere allo stesso tempo sia l'immanenza sia la trascendenza del primo analogato (Dio) rispetto agli altri analogati; mentre l'analogia di proporzionalità riesce a evidenziare la trascendenza di Dio, ma non la sua immanenza, in quanto ignora qualsiasi rapporto di dipendenza tra i vari analogati. Nell'analogia di proporzionalità non ci sono un primo e un secondo analogato: tutti gli analogati sono primi.

Un esame accurato dell'intero *corpus thomisticum* sull'analogia fa vedere che secondo S. Tommaso un'interpretazione adeguata della relazione Dio-creatura può essere fornita solo dall'analogia di attribuzione intrinseca, perché questa può significare sia che *c'è una somiglianza* tra primo e secondo analogato, sia che *il secondo analogato è una imperfetta imitazione del primo*. L'attribuzione intrinseca infatti è capace di sottolineare la somiglianza degli analogati, come pure la loro differenza, in quanto dice che la perfezione analoga è predicata del primo analogato essenzialmente e del secondo analogato per partecipazione.

Molti autori diffidano dell'utilizzo dell'analogia di attribuzione intrinseca in teologia e in metafisica, perché la credono esposta all'univocità, all'antropomorfismo e all'idolatria. Ma questo non è sempre vero. Certo, esiste una specie di attribuzione intrinseca che è incapace di sfuggire al pericolo dell'univocità e dell'antropomorfismo, ed è l'analogia di attribuzione *duorum ad tertium*. Ma S. Tommaso mette frequentemente in guardia contro il suo uso in teologia.

Il caso invece è del tutto diverso nell'analogia di attribuzione intrinseca *unius ad alterum*. Questa non può indurre ad alcun misconoscimento della trascendenza divina, dal momento che essa sottolinea al tempo stesso tanto la somiglianza che la dissomiglianza delle creature rispetto a Dio. Nell'attribuzione intrinseca *unius ad alterum* teologia negativa e teologia positiva sono saldate insieme come due poli. La trascendenza di Dio è protetta dalla teologia negativa (apofatica), la quale esprime l'elemento di dissomiglianza che separa le creature da Dio. D'altra parte l'immanenza di Dio nelle sue creature è assicurata dalla teologia positiva (catafatica), la quale mette in risalto gli aspetti in cui le creature rassomigliano al creatore.

"Pertanto con la sua dottrina dell'analogia di attribuzione intrinseca, S. Tommaso è riuscito a elaborare uno strumento adeguato per l'interpretazione della relazione Dio-creatura e, conseguentemente, uno strumento atto a determinare con precisione il valore del linguaggio teologico".[34]

---

34) B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini a oggi*, cit., pp. 237-238. Sull'uso dell'analogia per quanto riguarda il nostro modo di conoscere e di parlare di Dio si veda anche G. BARZAGHI, *Dio e ragione. La teologia filosofica di S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1996, pp. 139-172.

LE OPERE DI DIO: CREAZIONE E PROVVIDENZA

Dio è la "Prima Persona" e possiede, pertanto, quelle operazioni che fanno nobile e grande la persona, il conoscere e il volere. Di queste due operazioni in cui si concentra e si consuma la vita divina abbiamo già parlato in precedenza, trattando degli attributi di Dio: del conoscere parlando del pensiero divino, del volere riflettendo sulla divina libertà. Così già sappiamo che quella di Dio è una "vita intellettuale ripiena d'amore", una vita in cui c'è infinita gioia, soave dolcezza, gaudio intenso, beatitudine perfetta.

Essendo perfettamente beato, Dio non ha bisogno di evadere da se stesso. Le sue operazioni *ad intra* rendono già piena, integra, completa la sua vita e la sua esistenza. Nel suo essere egli possiede già tutto: comprende tutte le perfezioni - Dio infatti è l'*Esse ipsum subsistens*: è essere infinitamente in atto, è conoscere infinitamente in atto, è amore infinitamente in atto, è compiacimento totale della propria autorealizzazione. Non gli occorre più nulla per avere una realizzazione più piena e completa.

E tuttavia la bontà di Dio è così grande che lo spinge a diffondere il proprio essere, la propria vita, la propria sapienza, la sua stessa felicità. La sua è una bontà "diffusiva", che si compiace nel fare del bene. Così egli chiama al banchetto dell'essere, della sapienza, della libertà, dell'amore innumerevoli enti, disponendoli secondo una meravigliosa scala gerarchica di gradi, che vanno dagli enti che sono maggiormente prossimi a Dio e partecipano della sua sussistenza spirituale, a quelli più lontani da Lui, che hanno soltanto un'esistenza materiale. Tutti questi enti egli non solo li rende partecipi dell'essere creandoli, ma poi li sostiene e li conserva nell'essere con la sua provvidenza.

È di queste due operazioni divine *ad extra* che ora ci dobbiamo occupare. Della creazione tratteremo molto brevemente, perché è un argomento che abbiamo già studiato ampiamente sia nella cosmologia sia nella metafisica.[1] Molto più ampia e accurata sarà la nostra indagine sul mistero della divina provvidenza.

La creazione

La creazione è l'azione con cui Dio comunica l'essere agli enti, facendoli emergere dal nulla: "*creatio est productio rei ex nihilo sui et subiecti*" (la creazione è la produzione di una cosa dal nulla di se stessa e della materia). La creazione è l'operazione con cui Dio dissipa le tenebre del nulla e irradia la luce dell'essere. Attuando il passaggio radicale dal non essere all'essere la creazione è l'effetto di una potenza infinita.

La creazione è un atto anzitutto di sapienza, perché Dio prima di comunicare l'essere agli enti li pensa, li progetta; poi è un atto d'amore, perché è per puro amore che Dio rende gli enti partecipi del proprio essere; infine è un atto di volontà e di potenza, poiché egli comunica l'essere a chi vuole.

La creazione è atto esclusivo di Dio, perché il passaggio dal nulla all'essere richiede una potenza infinita. Né per questa operazione Dio ha bisogno della assistenza di collaboratori, i quali, d'altronde, prima della creazione non esisterebbero affatto.

La creazione non è una emanazione e neppure un'evoluzione. Non è una emanazione perché non è una diffusione dell'essere dalla sua sorgente, bensì una chiamata all'essere di ciò che non era; neppure è un'evoluzione, almeno per quanto attiene l'origine dei primi enti, perché non c'è una materia precedente da cui svilupparli. La creazione infatti esige, per definizione, l'assenza di qualsiasi materia.

---

1) Cf. B. MONDIN, *Epistemologia e cosmologia*, *Manuale di filosofia sistematica*, vol. 2, ESD, Bologna 1999, pp. 198-222; 239-258; *Ontologia e metafisica...*, cit., pp. 210-220.

La creazione non è un'azione necessaria ma perfettamente libera. Non c'è nulla infatti né in Dio né negli enti che costringa Dio alla creazione: non negli enti, perché prima della creazione non esistono; non nel proprio essere perché Dio non ha bisogno di altri esseri.

La creazione è una relazione, che è reale da parte delle creature, perché senza questa relazione le cose precipitano nel nulla; mentre è logica da parte di Dio, perché la creazione non aggiunge nulla al suo essere.

Indubbiamente creando Dio agisce per un fine, che non può essere che il bene; ma per Iddio, il quale è infinito, non si tratta di un bene da acquistare, ma di un bene da comunicare: quindi la bontà divina è il fine dell'universo.

Che il mondo abbia un inizio temporale e non sia eterno lo si sa solo per fede e non è dimostrabile con argomenti di ragione. Infatti la necessità dell'origine del mondo nel tempo non risulta né da parte dell'effetto né da parte della causa. Infatti gli effetti, cioè le creature, sono essenze universali che possono esistere sempre e dappertutto; e la causa, Dio, vuole necessariamente soltanto se stesso; quanto al resto noi veniamo a conoscerlo soltanto in quanto Dio si compiace di manifestarcelo, e perciò cade dentro l'ambito della fede. Ma, ovviamente, se non è necessaria la creazione nel tempo, ancor meno è necessaria la creazione *ab aeterno*. Infatti Dio vuole necessariamente soltanto se stesso; ogni altra cosa la vuole liberamente; può chiamarla e non chiamarla all'essere, e la chiama all'essere quando vuole.[2]

La divina provvidenza

La seconda opera *ad extra* di Dio è la provvidenza. Questa consiste nella sollecitudine paterna e amorosa con cui Dio segue le sorti delle sue creature e di tutto l'universo, e nell'assistenza costante che presta loro perché possano raggiungere quella piena realizzazione del proprio essere cui sono chiamate. "Siccome Dio è causa delle co-

---

2) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 46, aa. 1-2.

se mediante l'intelletto e quindi la ragione di ogni sua opera preesiste necessariamente in lui, ne viene di necessità che l'ordinamento delle cose al loro fine preesiste nella mente divina. Ora, la provvidenza consiste precisamente in questo predisporre gli esseri al loro fine".[3]

La provvidenza divina si affianca alla creazione e in certo qual modo la completa. Mentre la creazione porta all'essere tutto ciò che ne è privo, la provvidenza interviene per dare un ordine alle creature e per conservarlo. Con la creazione Dio situa nell'orbita dell'essere le creature, con la provvidenza le accompagna e assiste perché possano realizzare quel grandioso piano che la mente divina disegna per l'universo cosmico, spirituale e materiale.

Che Dio abbia un progetto per il mondo lo si può argomentare sia *a priori* (partendo da Dio) sia *a posteriori* (partendo dal mondo). *A priori*: Dio è l'artefice, il creatore del mondo; ora, da artefice sommo e intelligentissimo, Egli non può non predisporre un progetto di finissima caratura, un progetto alla cui attuazione concorre costantemente con la comunicazione dell'essere alle creature e col potenziamento del loro agire. L'azione divina è di tale natura per cui non solo è provvidente, ma non può non esserlo, perché le creature sono il frutto di un'intelligenza e di una volontà ineguagliabili. *A posteriori*: l'ordine meraviglioso che troviamo iscritto nell'universo attesta la presenza di un disegno, di un progetto divino e documenta, inoltre, un intervento costante da parte di Dio volto alla sua attuazione.

Che Dio oltre che creatore sia anche provvidente è un convincimento condiviso non solo da tutte le grandi religioni ma anche da molte filosofie. C'è un concetto di provvidenza persino nelle filosofie pagane degli Stoici e dei Neoplatonici che pure ignorano la dottrina della creazione. Solo i deisti del secolo XVIII hanno cominciato a dissociare l'idea di provvidenza da quella di creazione, ritenendo in tal modo di poter conciliare razionalmente l'esistenza di Dio con la presenza del male nell'universo e la libertà dell'uomo.

---

3) *Ibid.*, I, q. 22, a. 1.

La provvidenza, divina come la creazione, è anzitutto una verità di fede che gli uomini hanno appreso da Dio stesso attraverso la storia della salvezza; ma poi ha acquisito anche un solido e robusto spessore razionale grazie all'assidua e acuta speculazione dei Padri della Chiesa e degli scolastici.

Il concetto di provvidenza in Clemente Alessandrino e in S. Tommaso

Quella della provvidenza è una dottrina che era già cara agli Stoici, i quali parlano di un Logos provvidente (*pronoia*). Però è certamente un concetto diverso da quello cristiano, perché in questo la provvidenza è la ragione sussistente che dispone le cose in ordine al fine, la gloria di Dio, per mezzo di un'azione creativa che è mossa dall'amore; tuttavia il concetto stoico si accosta a quello cristiano perché non solo ammette il retto ordine obiettivo delle cose, ma vi introduce e sottolinea anche l'idea di un sapiente provvedere e ordinare, e infonde nell'uomo un senso di profonda fiducia riguardo al proprio destino.

Il concetto di provvidenza fa parte di quel patrimonio di idee che i cristiani all'inizio accolsero per fede, ma che successivamente divenne il terreno privilegiato della loro riflessione filosofica, grazie alla quale essi trasformarono ciò che era semplicemente creduto in una verità chiaramente compresa e dimostrata.

Il primo approfondimento della dottrina della provvidenza lo troviamo in Clemente Alessandrino, il fondatore della filosofia cristiana. Secondo Clemente di tutti gli attributi divini quello della provvidenza è il più evidente e importante; per questo motivo egli se ne serve come criterio per distinguere le filosofie vere da quelle false.

La provvidenza è una verità certa e innegabile perché evidente. Anzitutto è evidente come fatto. Basta guardare il mondo e la storia per costatare la presenza della provvidenza. Perciò a chi pretende delle prove della provvidenza si deve rispondere "con la frusta".

> "Chi sarà dunque tanto ateo da diffidare di Dio e da pretendere le dimostrazioni da Dio come le pretende dagli uomini? D'altronde, alcune questioni che si pongono hanno solo bisogno dei sensi (per essere risolte): è il caso, per es., di chi ricerca se il fuoco è caldo o se la neve è bianca. Altre questioni hanno invece bisogno di ammonimento e rimprovero, come dice Aristotele: per es. la domanda se si debbono onorare i genitori. E ce ne sono poi altre meritevoli anche di punizione, come il pretendere prove se esista la provvidenza di Dio. Ma poiché la provvidenza esiste (...) e non è nemmeno necessario tentare di darne una dimostrazione poiché la divina provvidenza è manifesta sia alla vista di tutto ciò che è visibile creazione di arte e di sapienza, sia di tutto ciò che parte, avviene con ordine, parte con ordine si manifesta".[4]

Ma la provvidenza è evidente anche come conseguenza degli attributi della onniscienza e della onnipotenza di Dio. Infatti "la caratteristica della saggezza e della potenza divina è non solo fare il bene (questa è per così dire la natura di Dio, come del fuoco riscaldare e della luce illuminare), ma anche e soprattutto attuare un fine buono e utile attraverso i mali escogitati da qualsiasi uomo e trarre qualcosa di vantaggioso da quello che appare come male, come ad es. dalla testimonianza estorta con tortura".[5]

In qualche caso Clemente, pur considerando la provvidenza un fatto evidente, adduce a suo sostegno qualche argomentazione. Per es., negli *Stromati* formula il seguente dilemma: o Dio si prende cura di tutti gli uomini oppure soltanto di alcuni. Nel primo caso la sua provvidenza infinita è accertata. Nel secondo caso, o Dio non si prende cura di tutti perché non può o perché non vuole. Ma tutt'e due queste ipotesi sono assurde. La prima perché va contro all'onnipotenza, la seconda perché va contro la bontà divina. Quindi Dio si prende cura di tutti gli uomini.[6]

---

4) CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati* V, 1, 6.
5) *Ibid.* I, 17, 86.
6) Cf. *ibid.* VII, 2, 6.

Clemente ritiene la dottrina della provvidenza così fondamentale e allo stesso tempo così inoppugnabile da poter fungere da criterio per distinguere le filosofie compatibili col cristianesimo da quelle che devono essere respinte e condannate. Essa gode di questa funzione discriminatrice perché per chi la nega "il piano divino concernente il Salvatore non è più che una favola: allora sono gli elementi del mondo e non Cristo che ci governano".[7] Nel numero delle filosofie che Clemente condanna perché contrarie alla provvidenza, egli include esplicitamente l'Epicureismo e l'Atomismo.

Dopo Clemente notevoli contributi all'approfondimento della dottrina della provvidenza sono stati compiuti da S. Agostino, da Boezio e da S. Anselmo d'Aosta. Ma la trattazione più profonda e più completa del "mistero" della provvidenza è quella che ci ha lasciato S. Tommaso, il quale ne ha esplorato tutti gli aspetti: dall'esistenza alla natura, dalla estensione allo scopo, dando il giusto rilievo alle varie obiezioni che si possono addurre contro di essa, in particolare alle obiezioni del male, del caso e della libertà.

Secondo S. Tommaso Dio, essendo creatore, è anche provvidente; infatti, egli è la causa di tutte le cose e per la sua intelligenza è necessario che preesista nella sua mente la ragione dell'ordine delle cose verso il fine: nel che appunto consiste la provvidenza. Essa comprende due cose: la *ragione dell'ordine* che è la provvidenza propriamente detta, e l'*esecuzione dell'ordine* che è il governo delle cose. Dio provvede a tutte la cose senza distinzione concedendo a ciascuna quella assistenza che è conforme alla sua natura.

> "Dio provvede immediatamente a tutto, perché nella sua mente ha l'idea di tutti gli esseri, anche dei più piccoli, e a tutte le cause che ha prestabilito per produrre degli effetti, ha dato la capacità di produrre quei dati effetti".[8]

---

7) *Ibid.* I, 11, 52.
8) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 3.

> "La causalità di Dio, il quale è l'agente primo, si estende a tutti gli esseri non solo quanto ai principi della specie, ma anche ai principi individuali, sia delle cose incorruttibili sia delle cose corruttibili. Quindi è necessario che tutto ciò che in qualsiasi modo ha l'essere, sia da Dio ordinato al suo fine".[9]

E non per questo scompare dal mondo il fortuito e il casuale, come non scompare il contingente e il libero, essendo nel disegno stesso di Dio, che alcuni effetti siano fortuiti rispetto alle loro cause prossime. La provvidenza non elimina il fortuito e il casuale, ma lo fa essere nelle cose con l'efficacia della sua causalità. È anch'esso un modo di essere, e dunque viene dalla fonte prima dell'essere.

Con grande lucidità e rigore S. Tommaso mostra l'inconsistenza delle obiezioni che si appellano al male e alla libertà per mettere in discussione la provvidenza. Il male, ricorda Il Dottore Angelico, non è un modo di essere, ma privazione di entità e di ordine al fine. E tuttavia entra nei disegni della provvidenza universale in quanto viene a prodursi una somma maggiore di bene nel creato. È fatto servire a un ordine superiore pur essendo disordine. "Sebbene il male, in quanto esce dall'agente proprio, sia cosa disordinata, e sotto questo aspetto si definisca come privazione di ordine, ossia disordine, nulla impedisce che da un superiore agente sia introdotto in un ordine; ed è così che cade sotto la provvidenza".[10]

Ancor meno costituisce un argomento contro la provvidenza la libertà umana, perché quanto all'essere anche questa dipende totalmente da Dio, il quale però assiste l'uomo senza far violenza alla sua libertà. Proprio della provvidenza divina è governare tutte le creature secondo la loro natura in modo conforme al disegno preconcepito. Ci sono nell'universo effetti necessari perché Dio ha voluto e ha posto nell'essere cause necessarie, e ci sono effetti liberi perché Dio ha voluto e posto nell'essere cause che operano liberamente.

---

9) *Ibid.*, a. 2.
10) ID., *De veritate*, q. 5, a. 4, ad 3.

> "Effetto della provvidenza divina non è soltanto che una cosa avvenga in un modo qualsiasi; ma che avvenga in modo contingente o necessario. Perciò quello che la divina provvidenza dispone che avvenga infallibilmente e necessariamente, avviene infallibilmente e necessariamente; quello che il piano della provvidenza divina esige che avvenga in modo contingente, avviene in modo contingente".[11]

L'ordine della provvidenza è certo e infallibile, ma questa certezza e infallibilità proprie dell'essere di Dio non intaccano minimamente le condizioni proprie e le qualifiche specifiche delle varie creature che possono essere sia necessarie sia contingenti (libere). L'ordine della provvidenza è certo e immobile, perché le cose cadono sotto di essa non soltanto secondo il loro essere sostanziale, ma altresì secondo il loro proprio modo di essere. Ora, contingente e necessario sono due modi di essere conseguenti all'essere creato; quindi le cose cadono sotto l'ordine della provvidenza e secondo l'uno e secondo l'altro modo; sicché "avvengono tutte nel modo da Dio prefisso; cioè in modo necessario o contingente".[12]

Occorre qui ricordare che l'ordine increato, l'ordine propriamente provvidenziale, non entra in composizione con l'ordine creato. Quindi questo resta quello che è, nella sua consistenza, ente per partecipazione, tutto plasmato secondo le idee divine e incessantemente legato all'azione del creatore, ma senza che nessun elemento divino entri a costituirlo. Ha tutte e sole le proprietà che convengono alla sua natura di ente per partecipazione, collocato in un modo di essere e di operare o contingente o necessario, secondo che la causa prima ha concepito e voluto che sia. L'essere di Dio, l'*esse ipsum subsistens*, perfettissimo e infinito è determinatissimo e immutabile. Invece l'universo, creato secondo la scienza e il volere di Dio, costituisce il mondo della indeterminazione, della contingenza, della mutabilità, della fallibilità. Questi due mondi sono distinti, incom-

---

11) Id., *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 4, ad 1.
12) *Ibid.*, ad 2.

mensurabili e non bisogna confonderli. Il secondo dipende interamente dal primo e dal primo ha tutto quello che ha, necessità o contingenza. La proposizione: "se Dio ha voluto che una cosa avvenga, avverrà necessariamente", perché non sia un'astrazione dove essere completata così: "se Dio ha voluto che una cosa avvenga come effetto di necessità, necessariamente avverrà in tal modo; se Dio ha voluto che una cosa avvenga come effetto di contingenza o di libertà, necessariamente avverrà in tal modo". Contingente e necessario sono modi conseguenti l'essere creato: Dio, volendo esseri concreti, vuole o l'uno o l'altro di questi modi; e come vuole, così sarà.

S. Tommaso insiste giustamente sulla causalità universale della scienza e della volontà di Dio, perché ciò è perfettamente conforme con il suo concetto di Dio il quale, come sappiano, si identifica con l'esseità: è l'Essere sussistente stesso, sorgente unica ed esclusiva di tutto quanto è dotato di realtà. L'Essere per sé sussistente è la causa creatrice dell'ente per partecipazione, cioè d'ogni cosa distinta da Lui. L'Essere sussistente, oltre che causa creatrice, è anche provvidente: Egli accompagna e sostiene incessantemente l'ente per partecipazione anche in ogni sua azione.

Così mediante felici e opportune applicazioni del suo ricchissimo concetto di essere, S. Tommaso conferisce una maggiore intelligibilità a quel meraviglioso e ineffabile mistero che è la provvidenza divina.

ULTERIORI CONSIDERAZIONI SULLA DIVINA PROVVIDENZA

Alle acutissime e geniali considerazioni di Clemente Alessandrino, S. Agostino e S. Tommaso sulla provvidenza di Dio c'è ben poco da aggiungere. Tutto quello che c'era da dire e si poteva dire è stato già detto in modo magistrale. Le obiezioni che ancor oggi vengono portate contro l'esistenza di un disegno provvidente continuano a essere le medesime: il male e la libertà umana.[13]

---

13) A questo proposito è utile vedere anche le sezioni relative al problema del male e della libertà umana in B. MONDIN, *Ontologia e metafisica...*, cit., rispettivamente alle pp. 242-252 e 285-289.

La provvidenza c'è ed è innegabile, ma anche il male è altrettanto innegabile. Che fare davanti a una situazione così drammaticamente antinomica? Possiamo pretendere di saperne di più, di capire perché Dio tollera il male? Possiamo affermare tranquillamente che in tutti i casi Dio riesce ad "addomesticare" il male tanto da renderlo funzionale al bene?

A questo proposito uno dei problemi più spinosi è sicuramente rappresentato dal male morale, quel male cioè che è originato dalla libera scelta dell'uomo. Personalmente penso che sia giusto ritenere che Dio può e sa trarre il bene anche dal male, ma credo che sia errato fare entrare il male nei *disegni* della provvidenza divina, perché il male morale è esattamente ciò che si oppone a Dio: è la ribellione a Dio, ai suoi disegni, alla sua provvidenza; è la negazione di Dio. Dio può soltanto "permettere" il male, perché i suoi disegni sono fatti esclusivamente per il bene. La presenza del male nel mondo non si deve al "padrone", ma al suo nemico che durante la notte ha seminato la zizzania nel suo terreno.[14]

Nonostante le tante ombre oscure e impenetrabili che avvolgono il mistero del male, ci sono alcuni aspetti in cui possiamo intravedere un po' di luce: 1) L'uomo è libero e grazie alla libertà egli gode di una grande autonomia e ha la possibilità e la responsabilità di prendere delle iniziative anche contro Dio, contro il Bene assoluto e contro il proprio vero bene. Così il male entra nel mondo per colpa dell'uomo e per permissione divina; 2) Dio non rimane né estraneo né indifferente al fenomeno del male; con linguaggio antropomorfico possiamo dire che Dio è molto "sensibile" al male e ne "avverte" l'insulto; 3) Pur nella impossibilità di comprendere fino in fondo la grandezza di questa realtà, resta vero che Dio, nella sua ineffabile e meravigliosa sapienza, bontà e amore sa trarre il bene anche dal male.

Infatti sia l'esperienza personale sia l'esperienza che si collega alla storia dell'umanità ci mostrano che Dio si prende cura delle sue creature. Ci sono momenti della nostra vita in cui abbiamo la netta

---

14) Cf. *Mt* 13, 24 ss.

sensazione di essere condotti per mano da Dio. Sono soprattutto i santi che nella realizzazione delle loro grandiose opere hanno la chiara consapevolezza di essere accompagnati e sostenuti dalla divina provvidenza. E non si deve pensare che l'opera provvidente di Dio riguardi solo le grandi opere religiose o umanitarie; essa abbraccia ogni realtà, anche quelle più piccole e spesso giudicate insignificanti.

Si dice che le vie della provvidenza sono infinite, ma sono anche sorprendenti e meravigliose; sono vie inattese che raramente si attuano in accordo con la logica dei calcoli umani. In questo senso, dunque, dobbiamo precisare che l'azione della provvidenza non è da intendere semplicemente come azione di un principio primo, di una causa suprema, di un motore immobile, di un demiurgo; la provvidenza è l'azione di una Persona, di un Dio che segue con grande premura la vita e la condotta delle sue creature, come il padre della parabola del "figliol prodigo". Pertanto la provvidenza non è un'azione meccanica, automatica, come la legge di gravità o le pulsazioni cardiache, ma è un'azione squisitamente personale, dettata dalla bontà, dalla generosità e dalla misericordia di Dio. La provvidenza è un dono e come tale suppone anche un'accoglienza da parte delle creatura: cioè fiducia, confidenza, abbandono. È facile allora comprendere che l'opera provvidente di Dio si manifesta con evidenza soprattutto a coloro che sono aperti, fiduciosi, disponibili verso la provvidenza.

Oltre all'esperienza c'è poi la ragione a suggerirci e a mostrarci che Dio è provvidente. Infatti chi ha scoperto che l'universo è opera di Dio e che è mantenuto continuamente nell'essere dalla sua azione creatrice, deve riconoscere che Dio intelligente, sapiente, potente, buono e generoso accompagna e completa la sua azione creatrice con l'azione provvidenziale. Noi sappiamo che anche gli uomini si prendono cura delle loro "creature": i genitori si prendono cura dei figli, gli architetti delle loro case, gli artisti dei loro quadri, gli scrittori dei loro libri ecc., anche se i figli, le case, i quadri, i libri, una volta realizzati, hanno un'esistenza pienamente autonoma. A maggior ragione si deve pensare che si prenda cura delle sue opere quell'artista divino le cui creature richiedono l'influsso costante della sua azione per non ricadere nel nulla.

Le obiezioni che si sollevano contro la provvidenza dipendono quasi sempre da un concetto pesantemente antropomorfico che si ha di questa realtà, un concetto in cui si introducono elementi spazio-temporali che sono tipici del provvedere umano. Per noi "provvedere" significa sempre fare *pre*-visioni, anticipare, progettare, mentre, come sappiamo, ogni azione di Dio, sia quella creatrice sia quella provvidenziale, si colloca nell'eternità dove non si registra alcuna sequenza temporale o estensione spaziale. La provvidenza divina non si attua "prima" degli accadimenti naturali e umani, ma li sostiene e li "vivifica" dal di dentro, inserendoli in quell'ordine che la mente di Dio ha concepito da sempre.

Spesso associamo la provvidenza divina con concetti come *predeterminazione* o *prescienza*, ricavandone così una rappresentazione non solo inadeguata, ma fantastica ed errata. Immaginiamo che Dio abbia già stabilito tutto per noi in un passato molto remoto, che ognuno abbia già un destino prefissato che si verifica inevitabilmente nullificando così la libertà umana e la responsabilità personale.

Questa rappresentazione dell'opera provvidenziale deriva dal modo scorretto con cui si cerca di comporre l'onnipotenza divina e la libertà umana, l'eternità di Dio e la storicità dell'uomo. Affermare che "Dio è eterno" significa dire che Egli è compresente al nostro passato e al nostro futuro, che tutta la storia umana è sempre presente a Dio perché Egli, partecipando l'essere, sostiene le singole creature e anche le loro operazioni individuali.[15] Dio, *Ens per se subsistens*, è causa universale dell'essere, di tutte le creature e di tutte le

---

15) "Dio vede come presente ciò che per noi è passato o è ancora futuro. Dio conosce anche le condizioni temporali - presente, passato e futuro - che sono gli accidenti propri delle individualità materiali, senza che la sua scienza infallibile condizioni il modo contingente della realizzazione delle cose, che dipende dalle cose stesse." (G. BARZAGHI, *Diario di metafisica*, ESD, Bologna 1997, p. 121).

loro vicende e questo non pregiudica lo sviluppo contingente della storia. Infatti “la provvidenza divina non sottrae alle cose la loro specifica capacità operativa: l’autonomia delle cause seconde resta sempre salvaguardata in forza dello stesso atto creatore”[16] che conserva le creature nella loro natura e consente loro di agire in modo conforme a tale natura. È proprio la volontà onnipotente di Dio che suscita nelle creature l’attività, l’iniziativa e la libertà.

Per ammettere che qualche cosa succeda senza che Dio lo voglia, occorrerebbe affermare che qualche cosa sia o succeda senza essere contingente, ossia senza essere fondata e radicata nell’atto creativo; occorrerebbe accettare l’idea che questa realtà si escluda dalla causalità universale di Dio, cioè che non sia una creatura.

Per comprendere la realtà della provvidenza divina occorre dunque evitare l’errore di confonderla con la *pre*-veggenza o con la *pre*-determinazione. Infatti Dio agisce provvidenzialmente non *pre*-ordinando o *pre*-vedendo. L’azione di Dio non è “prima” degli eventi creaturali, ma è “verticale” rispetto ad essi, cioè appartiene a una dimensione sovratemporale. Si tratta pertanto di un provvedere del tutto singolare, solo pallidamente simile a quello umano. L’azione di Dio resta un mistero insondabile per noi che conosciamo Dio soltanto nel riflesso delle creature, infinitamente distanti da lui. Dunque affermare l’esistenza del disegno provvidente di Dio sul creato non vuol dire avere compiuta chiarezza su tale disegno e sui modi in cui esso si attua nella storia.

Possiamo soltanto dire, che mentre per un verso abbiamo un’assoluta certezza della provvidenza, per un altro non possediamo nessun concetto positivo della natura e dei modi con cui Dio esercita la sua azione provvidenziale. Secondo S. Tommaso noi siamo come animali notturni dinanzi alla luce del sole: sappiamo di Dio e della sua azione più quello che non è che quello che è. Dobbiamo dunque

---

16) ID., *Dio e ragione*, ESD, Bologna 1996, p. 131.

tenere ben ferma la certezza della universalità della scienza e dell'azione di Dio, che non soffre ostacoli, e tenere non meno ferma la certezza della libertà e del male di cui abbiamo esperienza. La conciliazione delle due verità è sicura, ma come avvenga è un mistero profondo e insondabile perché, come dice il profeta Isaia, "i miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie, oracolo del Signore. Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie, i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri".[17]

---

17) *Is* 55, 8-9.

L'UNIONE CON DIO

L'uomo non è tale se è privo di vita interiore, di vita spirituale, perché ciò che distingue gli uomini dagli animali è lo spirito.

Ma non ci può essere vita interiore senza Dio. Infatti senza Dio la vita interiore si riduce a un monologo; è un esercizio narcisistico che non può che sfociare nel tedio, nella noia, nel deserto del muto silenzio che paralizza lo spirito. La vita interiore è la vita dell'uomo con Dio. C'è vita interiore solo se si dà spazio a Dio, se si vive insieme con Lui, accanto a Lui, amando Lui. Con la vita interiore l'uomo restituisce a Dio quella comunione e quell'amore, che ha già ricevuto in dono da Lui.

Dio è intimamente, profondamente, continuamente unito all'uomo. Dio gli dona l'essere, lo sostiene nell'agire, lo sprona a progredire. È vicino all'uomo, ama l'uomo, lo chiama a sé. Lo crea simile a se stesso e lo vuole rendere partecipe della sua stessa vita. L'uomo è fatto *teomorfo*, per diventare *teoforo*. Dio è il destino ultimo dell'uomo: il suo ultimo traguardo. La felicità dell'uomo sta nella contemplazione, nell'unione intima con Dio, nell'estasi, nell'*amor intellectualis Dei*, nell'unione con Colui che è tutto amore: *Deus caritas est.*

Il movimento unitivo di Dio verso l'uomo è sempre in atto, è sempre perfetto, completo, totale. Dio si dona interamente all'uomo.

Ora a Colui che per l'uomo è tutto, e dal quale ogni cosa riceve, è logico e necessario che l'uomo risponda con una dedizione completa e totale, con una unione viva, intima, profonda. L'unione con Dio dev'essere il principale impegno della vita umana. Ci si deve esercitare continuamente nell'unione con Dio, il nostro pensiero deve correre continuamente, con cuore riconoscente, verso la fonte d'ogni bene.

Nei due trattati di questo volume, la filosofia della religione e la teologia filosofica, abbiamo esaminato due possibili incontri con Dio: l'incontro del culto e dell'adorazione che ha luogo nella religione, e l'incontro della ragione e della speculazione che ha luogo nella teologia filosofica.

La religione nasce dall'esperienza che Dio è tutto e che la nostra dipendenza da lui è completa. Sappiamo che a lui dobbiamo il nostro essere, la nostra vita, le gioie e i dolori, le avventure e le disavventure, i premi e i castighi. La religione nasce dalla "tremenda maestà di Dio. L'Onnipotente noi non lo possiamo raggiungere, sublime in potenza e rettitudine e grande per giustizia: egli non ha da rispondere. Perciò gli uomini lo temono: a lui la venerazione di tutti i saggi di mente".[1]

Invece la teologia filosofica nasce dal ritorno della ragione sulla esperienza religiosa per verificarne l'autorità. Il suo obiettivo non è distruggere l'oggetto della religione, ma instaurare un diverso rapporto con Lui, un rapporto speculativo e possibilmente contemplativo.

Nella religione l'incontro con Dio è esperienziale e diretto, ha luogo principalmente nella fantasia e nel sentimento, e soddisfa soprattutto le esigenze del cuore. Nella teologia filosofica l'incontro con Dio ha luogo nella ragione e soddisfa le esigenze della mente. Nella religione la priorità dell'iniziativa spetta a Dio: è Lui che si manifesta all'uomo. Nella teologia la priorità della iniziativa spetta all'uomo: è l'uomo che si muove alla ricerca di Dio.

La religione e la teologia sono due forme di unione con Dio; ma nella religione l'unione ha luogo soprattutto sul piano dell'azione (per questo la religione viene inclusa tra le virtù morali), mentre nella teologia l'unione ha luogo sul piano della speculazione. La religione si esercita mediante la preghiera, il culto, l'adorazione; la teologia, mediante la meditazione, la contemplazione, l'estasi.

In questo capitolo esamineremo brevemente queste cinque forme di unione con Dio: preghiera, adorazione, meditazione, contemplazione, estasi.

---

1) *Gb* 37, 22-24.

Preghiera

La religione con le sue molteplici espressioni - luoghi di culto, edifici sacri (chiese, moschee, pagode ecc.), immagini, inni liturgici, miti, comandamenti ecc. - è la risposta che l'uomo dà a Dio. Ma è soprattutto nella preghiera che l'uomo risponde a Dio: parla con lui, ascolta la sua voce, gli esprime la propria riconoscenza, gli dice la propria ammirazione, canta le sue lodi, gli confida le proprie preoccupazioni, invoca il suo aiuto, si abbandona con fiducia filiale alla sua provvidenza.

Secondo la definizione più comune la preghiera è una elevazione dell'anima a Dio, per esprimergli i propri sentimenti e desideri. Secondo la bella definizione che ne dà S. Tommaso "*oratio est ascensus mentis in Deum* (la preghiera è l'ascesa della mente a Dio)".[2] È un atto che coinvolge tutta la persona: i suoi sentimenti, la sua mente, il suo cuore, la sua volontà; ma il coinvolgimento affettivo varia di volta in volta a seconda del tipo di preghiera che si compie (di lode, di ringraziamento, di propiziazione, di supplica ecc.).

La preghiera appartiene alla virtù della religione, di cui è una delle principali espressioni. Infatti la religione inclina l'uomo a rendere a Dio la riverenza e l'onore che gli sono dovuti, e questo lo si fa, almeno in parte, con la preghiera.

Pertanto per l'uomo la preghiera non è un lusso, ma una necessità, un dovere. "Bisogna pregare sempre senza stancarsi mai" (*Lc* 18, 1). Commentando questo versetto evangelico S. Tommaso fa vedere che la preghiera è un precetto e non semplicemente un consiglio.

> "Questo precetto obbliga in modo determinato ad alcune preghiere quelli che, come i ministri della Chiesa, sono dal loro ufficio costituiti ministri intermediari tra Dio e il popolo, e perciò dal loro ufficio sono tenuti a pregare Dio nella persona di tutta la Chiesa. Ma ciascuno è tenuto in modo indetermina-

---

2) S. TOMMASO D'AQUINO, *In Epistolam ad Colossenses*, I, lect. 3, n. 18 (ed. Marietti, 1953).

> to all'orazione, perché ciascuno è tenuto a procurarsi i beni spirituali che Dio solo ci può dare e che ci dà soltanto se glieli domandiamo; e anche perché ciascuno è tenuto dal precetto di carità ad amare il prossimo come se stesso e a essergli benefico nelle necessità, non solo con le elemosine corporali, ma anche con le spirituali di cui una è la preghiera".[3]

A chi obietta che la preghiera è inutile, perché non si può costringere Dio a mutare i suoi piani, S. Tommaso replica molto bene dicendo che noi preghiamo non allo scopo di mutare le disposizioni divine, ma per impetrare quanto Dio ha disposto di compiere mediante la preghiera dei santi. D'altronde, "Dio nella sua liberalità ci dà molte cose anche senza che gliele chiediamo. Ma è per il bene nostro che alcune le condiziona alle nostre preghiere: ciò perché impariamo ad avere fiducia in lui e a riconoscere che egli è la causa dei nostri beni".[4]

Commentando il versetto giovanneo: "Se qualche cosa domanderete al Padre nel mio nome egli ve la darà" (*Gv* 16, 23), S. Tommaso fissa sette condizioni per una buona preghiera: 1) domandare anzitutto beni spirituali e secondariamente beni materiali; 2) pregare con perseveranza; 3) pregare in comunione con gli altri; 4) pregare con affetto filiale; 5) pregare con umiltà; 6) pregare con fiducia senza scoraggiarsi; 7) pregare anche per se stessi e non soltanto per gli altri.[5]

La più eccellente di tutte le preghiere è quella che Gesù ha insegnato ai suoi discepoli, il *Padre Nostro*. Essa infatti riassume egregiamente tutto quello che l'uomo dovrebbe dire a Dio quando prega. In essa si chiedono non solo tutte le cose che possiamo rettamente desiderare, ma anche nell'ordine con cui le dobbiamo desiderare; infatti si comincia col fine del nostro desiderio, che è Dio, e si prose-

---

3) Id., *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 4, a. 1, sol. 3; tr. it. *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, 10 voll. ESD, Bologna 1999, VIII.
4) Id., *Summa Theologiae*, II-II, q. 83, a. 2, ad 3.
5) Cf. Id., *In Evangelium Ioannis*, c. 16, lect. 6.

gue prima con le cose che ad esso ci conducono poi con le cose che da quello ci allontanano. La preghiera di Gesù è una preghiera universale che può essere recitata con fervore da tutti gli uomini, anche dagli ebrei, dai musulmani, dagli induisti, e non soltanto dai cristiani.[6]

Adorazione

Propriamente parlando "adorazione" significa il riconoscimento di Dio come essere supremo, artefice dell'universo dal quale tutte le creature dipendono in modo assoluto. È l'atto proprio e specifico della religione. Secondo S. Tommaso il termine "adorazione" proviene da "orazione": "*Nomen adorationis ab oratione sumitur*"[7] e corrisponde a ciò che i greci chiamano latria.

L'adorazione è l'atto religioso per eccellenza: è la risposta dell'uomo al dischiudersi del Sacro. Al dischiudersi del bello l'uomo risponde con l'ammirazione, al dischiudersi del bene con il desiderio, al dischiudersi del vero con la cognizione; invece al dischiudersi del Sacro risponde con l'adorazione.

L'adorazione è un sentimento esistenziale con il quale l'uomo si orienta al divino come a qualcosa che lo "interessa incondizionatamente" (Tillich), e dinanzi al quale prova allo stesso tempo fascino (*fascinans*) e tremore (*tremendum*), come ha spiegato R. Otto. Ciò a cui si dirige l'atto religioso non dipende per la sua realizzazione dagli uomini. Nessun uomo si inchina o rivolge il suo atto di adorazione a un Dio del quale sia persuaso che altro non sia che un prodotto della sua immaginazione. L'atto di adorazione non intende se stesso come posizione di un oggetto bensì come un porsi-in-relazione a una realtà che spicca tra le altre. Oggetto della adorazione è

---

6) S. Tommaso commentò il "Padre nostro" in una serie di predicazioni tenute a Napoli. Questa "predicazione" è disponibile in traduzione italiana con note e commento in S. TOMMASO D'AQUINO, *Opuscoli spirituali. Commenti al Credo, al Padre nostro, all'Ave Maria e ai dieci Comandamenti*, a cura di P. Lippini, ESD, Bologna 1999, pp. 117-172.

7) ID., *Summa Theologiae*, II-II, q. 84, a. 2.

l'*Esse ipsum*, il Sommo bene, l'*Ens realissimum*, il Creatore del mondo, il Signore dell'universo. L'uomo religioso si sa relazionato a una realtà che sta al di fuori del suo potere discrezionale, che lo supera, e che è di potenza determinante. È una realtà "trascendente" che però si introduce col suo essere e con il suo operare nel mondo dell'esperienza dell'uomo, che può mantenersi nel finito ma anche sottrarvisi.

Nell'atto di adorazione, l'uomo

> "non si percepisce come un soggetto autonomo, che si pone in relazione al divino come ad altri oggetti a partire dalla sua soggettività sussistente in se stessa e per propria spontaneità. Piuttosto l'uomo religioso percepisce l'oggetto intenzionato come un soggetto in senso particolarmente forte che, a partire da se stesso, assale e afferra l'uomo anzi fonda l'esistenza umana, prepara all'uomo il suo destino, lo vede e lo ode e lo conosce, Soprattutto nell'esperienza di rivelazione viene ad espressione questo carattere di soggetto di fronte al divino. Per questo, l'attuazione religiosa dell'uomo è primariamente risposta. Anche là dove il divino viene esperimentato come assente e sottratto, egli rivela la sua forza di attrazione sull'uomo: questi viene infatti così posto nell'inquietudine del domandare e del ricercare. In tal senso si può dire che l'attuazione fondamentale religiosa non ha soltanto un soggetto, bensì due: e anzi non in primo luogo il soggetto umano, bensì primariamente il divino 'di fronte' che si dà a essere come dato di fatto. L'atto religioso dell'uomo non è pura spontaneità ed attività, ma piuttosto reattività".[8]

Due sono i caratteri della vera adorazione: 1) solo Dio dove essere adorato (*Dt* 6, 13; *Mt* 4, 10); 2) l'adorazione va fatta in spirito e verità (*Gv* 4, 23-25). L'adorazione è un servizio che l'uomo dove rendere a Dio e a Dio solo. Infatti

> "Dio non soltanto è causa principale del nostro essere, ma tutto il nostro essere è in suo potere, e tutto quello che abbiamo lo dobbiamo a lui; e quindi essendo vero nostro Signore, si

8) J. SCHMITZ, *Filosofia della religione,* Brescia 1988, p. 125.

> chiama servizio ciò che facciamo in suo onore. Egli è Signore non in modo accidentale, come ogni uomo, ma per natura. Per questo è diverso il servizio dovuto a Dio e all'uomo; poiché all'uomo ci assoggettiamo accidentalmente, avendo esso un dominio particolare sulle cose, derivato anch'esso da Dio; onde il servizio dovuto a Dio è detto in modo speciale dai greci *latria*".[9]
>
> "Il culto di *latria* che è dovuto al sommo Signore, non dove darsi ad altri che al sommo principio delle cose".[10]

Pertanto l'atto di adorazione non si può prestare agli angeli o ai santi e neppure alla Madonna.

L'uomo deve onore a Dio con tutto il suo essere, sia col corpo sia con l'anima; perciò l'adorazione è esterna e interna, e la prima è subordinata alla seconda, la quale va fatta in spirito e verità.

Meditazione

La meditazione è un esercizio della mente con cui ci si sforza di ottenere una conoscenza più approfondita di un determinato oggetto; se l'oggetto è Dio la meditazione è religiosa e, più esattamente, teologica.

Secondo Ugo di S. Vittore "la meditazione consiste in quel ripetuto e saggio pensare, che indaga con prudenza l'origine, l'essere e l'utilità di ogni cosa".[11]

La meditazione religiosa è essenzialmente *memoria Dei*, pia, costante, continua; è il "periplo del pensiero" che ha Dio come punto di partenza e arrivo. Essa nasce dall'amore, vive dell'amore e vuol condurre all'amore di Dio. È sapienziale perché si prefigge di insegnare a vivere. È orante e adorante, perché è accompagnata dalla preghiera e dall'adorazione

---

9) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 119.
10) *Ibid.*, 120.
11) UGO DI S. VITTORE, *Eruditiones didascalicae* III, 11.

Le componenti della meditazione sono principalmente tre: 1) anzitutto la riflessione intellettuale: "La meditazione è l'assiduo e sagace ripensare nell'impegno di esplicare qualcosa di involuto o di scrutare ciò che è occulto";[12] 2) La ricerca del nutrimento spirituale che viene dalla *sacra pagina*, la Parola di Dio, "nella quale è la vita. Essa stimola l'ascolto ma vivifica il cuore; tocca l'udito ma ispira il cuore; (...) si sviluppa in parole ma detta verità immutabili";[13] 3) L'impegno a vivere in conformità alla sapienza divina: "La meditazione veglia sugli affetti, affinché siano rivolti verso l'oggetto voluto e nel modo dovuto", sui "pensieri affinché siano puri e bene ordinati" e sulle azioni "affinché siano rette nel discernimento e semplici nell'amore".[14]

Il nuovo *Catechismo della Chiesa cattolica* presenta la meditazione come la "ricerca", che "mette in azione il pensiero, l'immaginazione, l'emozione e il desiderio" in modo che "lo spirito cerca di comprendere il perché e il come della vita cristiana, per aderire e rispondere a ciò che il Signore chiede".[15]

Contemplazione

L'assidua meditazione di un oggetto può condurre alla sua contemplazione. Questo traguardo è difficilmente raggiungibile nella meditazione dei misteri di Dio, e tuttavia rimane indubbiamente la nostra aspirazione.

Il temine latino *contemplatio* evoca la parola *templum* e indica l'azione del veggente o del sacerdote pagano che rivolge tutto intorno il suo sguardo in un luogo sacro determinato. Il termine greco corrispondente è *theoria*, di cui la parola contemplazione è la traduzione corrente. Nella letteratura filosofica e religiosa greca si intende per

---

12) ID., *Homiliae in Ecclesiastem* I; PL 175, 116-117.
13) ID., *De veritate Dei* I, 3.
14) ID., *De meditatione* III, 1.
15) *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn. 2708, 2705; un'utile lettura sulla natura della meditazione è G. BARZAGHI, *La meditazione*, ESD, Bologna 1992.

contemplazione una forma superiore di conoscenza caratterizzata dalla semplicità dell'atto. Semplice ma precisa è la definizione che ne dà S. Tommaso: "*Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis* (La contemplazione è caratterizzata dalla semplice intuizione della verità)".[16] Al concetto di contemplazione si accompagnano un certo quale stupore e una certa ammirazione per la sublimità e grandezza dell'oggetto contemplato, un elemento affettivo di amore verso tale oggetto, una certa affettività di fronte alla potenza illuminante dell'oggetto. Alla contemplazione sono anche essenziali concentrazione, profondità, simultaneità e globalità di visione e una certa durata.

In Platone e Aristotele la contemplazione (*theoria*) è la conoscenza intellettuale diretta e immediata, e viene contrapposta sia alla conoscenza inferiore che all'azione (*praxis*).

La contemplazione può essere di *ordine estetico*, quando ha come scopo la bellezza; *filosofico*, quando ha come oggetto la verità; *religioso*, quando si orienta verso l'esperienza di Dio o delle cose spirituali.

S. Agostino vede nella contemplazione il grado più alto dell'attività spirituale dell'anima, quella in cui essa raggiunge la felicità. Questa è anche la tesi di S. Tommaso, il quale però afferma più decisamente di S. Agostino il carattere strettamente conoscitivo, intellettuale della contemplazione: questa è essenzialmente atto dell'intelletto e non della volontà, perché "l'essenza stessa della beatitudine consiste in un atto dell'intelletto".[17]

La contemplazione di Dio è il fine ultimo della vita umana. Nella vita presente è più un'aspirazione che una realtà, perché l'uomo non è dotato di intuizione intellettiva ma soltanto sensitiva. Perciò "questa contemplazione sarà perfetta nella vita futura, quando vedremo Dio faccia a faccia, rendendoci perfettamente felici. Ora, invece la contemplazione della verità è possibile imperfettamente, cioè 'attra-

---

16) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 180, a. 3, ad 1.
17) *Ibid.*, I-II, q. 3, a. 4.

verso uno specchio e un enigma', dandoci un inizio di beatitudine, la quale incomincia in questa vita, per completarsi nell'altra".[18]

Al sublime traguardo della contemplazione di Dio l'uomo si deve già preparare nella vita presente: con una vita virtuosa che sappia porre un freno alle passioni, con la preghiera assidua, con l'esercizio delle attività spirituali, progressivamente rivolto a realtà sempre più lontane dal mondo sensibile, sempre più elevate, fino "a considerare le verità di ordine intelligibile che la ragione non può né scoprire né comprendere, e che appartengono alla più alta contemplazione della verità divina, in cui la contemplazione ha il più alto coronamento".[19] Pertanto - come ha dichiarato Paolo VI - "lo sforzo di fissare in Dio lo sguardo e il cuore, che noi chiamiamo contemplazione, diventa l'atto più alto e più pieno dello spirito, l'atto che ancora oggi può e deve gerarchizzare l'immensa piramide dell'attività umana".[20]

Mentre per la meditazione esistono varie tecniche, questo non avviene per la contemplazione, la quale non è il risultato di una tecnica e tanto meno di un atto volontaristico. La contemplazione è più un dono che una conquista. Ovviamente, una facilità più o meno grande per la contemplazione può venire dall'atteggiamento di purezza del cuore e di preparazione della mente, dalla intensità della vita spirituale e dalla facilità acquisita di vivere alla presenza di Dio. Ma è primariamente dono dello Spirito che attira la mente e il cuore verso la contemplazione del mistero fino ad arrivare a un'autentica esperienza passiva di contemplazione; si tratta allora della contemplazione mistica.

---

18) *Ibid.*, II-II, q. 180, a. 4.
19) *Ibid.*, ad 3.
20) PAOLO VI, *Omelia* pronunciata nella Sessione IX del Concilio Vaticano II, 7.12.1965.

Estasi

Strettamente collegata con la contemplazione è l'estasi; ma mentre la contemplazione è primariamente un esercizio dell'intelligenza e generalmente suppone uno sforzo da parte del credente, l'estasi è uno stato in cui il credente viene a trovarsi immerso con tutto il suo essere e con tutte le sue facoltà, sensitive e spirituali, intellettive e volitive; uno stato in cui ogni iniziativa umana scompare e la passività è completa.

Il termine "estasi" proviene dal greco *ekstasis*, che letteralmente significa la condizione di chi esce fuori di se stesso. Per molte tradizioni filosofiche e religiose, *estasi* designa lo stato di unione e comunione col divino che si raggiunge attraverso qualche forma di *esperienza mistica*. Essa coinvolge sia la dimensione del conoscere che quella del volere.

Secondo S. Tommaso

> "si dice che uno patisce l'estasi quando esce da se stesso (*extra se ponitur*). E ciò può avvenire sia per le facoltà conoscitive sia per le facoltà appetitive. Si dice che uno è fuori di sé secondo le potenze conoscitive quando viene posto fuori della propria conoscenza: o perché è sollevato a una conoscenza superiore, essendo ammesso a comprendere cose superiori al senso e alla ragione, e allora si dice che patisce l'estasi perché posto fuori dalla conoscenza naturale della ragione e dei sensi, oppure perché decade al di sotto di sé; e così si dice che patisce l'estasi uno che cade nella follia o nella demenza. Si dice invece che uno patisce l'estasi secondo la parte appetitiva quando la sua facoltà appetitiva si porta verso l'oggetto, uscendo in qualche modo da se stesso".[21]

Il nostro incontro estatico con Dio risulta in linea di principio possibile, perché noi siamo spiriti (incarnati) e Dio è Spirito (assoluto). E lo spirito, proprio perché è spirito, non è confinato dentro i

---

21) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 3.

limiti spazio-temporali, ma sconfina verso l'infinito: gode di un'apertura infinita e si muove verso l'infinito. Il nostro spirito e la nostra mente, anche se finiti, sono quindi naturalmente predisposti e sospinti all'incontro con lo Spirito, Dio. C'è pertanto una disponibilità attiva e una passiva per la contemplazione di Dio, e una disponibilità passiva per l'estasi, cioè per l'unione mistica con Dio. Qui noi consideriamo l'estasi come *conoscenza mistica*.

Gli studiosi sono generalmente concordi nel riconoscere che i tratti caratteristici della conoscenza mistica sono i seguenti:

- quanto all'*origine* è sempre *soprannaturale*: si ha soltanto quando Dio si dona all'uomo. Perciò anche se esiste nell'uomo un desiderio naturale di vedere Dio, con le sue sole forze nessuna creatura, neppure un angelo, può approdare al livello dell'esperienza mistica dell'estasi;

- quanto alla *modalità* la conoscenza mistica è una conoscenza per *connaturalità*: "si può dire - scrive Maritain - che ogni conoscenza naturale per inclinazione o per simpatia, o per connaturalità, fornisce una analogia più o meno lontana dell'esperienza mistica".[22] Proprio in quanto sorge da un incontro diretto, immediato con Dio, voluto e operato da Dio stesso, la conoscenza mistica non segue né il procedimento induttivo, né quello deduttivo, non ricorre né al metodo dal basso né a quello dall'alto. Non esistono scienze ausiliarie della mistica (intesa come esperienza di Dio e non come studio dei fenomeni mistici), come ci sono invece per la teologia: né la psicologia, né la sociologia, né la metafisica possono avanzare la pretesa di predisporre o di agevolare la mistica. Anche tutto l'apparato concettuale di cui ha bisogno la teologia, nella mistica diviene superfluo. Come risulta dagli scritti dei mistici, all'esperienza mistica ci si accosta più negativamente che positivamente: rinnegando se stessi piuttosto che innalzando delle scale. Le condizioni richieste (che rimangono comunque solo condizioni senza potersi mai trasformare in

---

22) J. MARITAIN, *Dégrés du savoir*, cit., pp. 555-556; vedi, per ulteriori approfondimenti sulla conoscenza per connaturalità, M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1992.

cause) appartengono più all'ordine della prassi (come l'amore, l'umiltà, l'ubbidienza, l'ascolto) che a quello della speculazione, della teoria;

- è *immediata*: non avviene mediante l'uso di concetti, anche se non possono scomparire del tutto; ma non costituiscono più il mezzo, come nella conoscenza teologica, filosofica, scientifica per entrare in contatto e possedere intenzionalmente l'oggetto. Come spiega magistralmente Maritain,

> "i concetti sono presenti: ma tutti i concetti distinti tacciono e dormono, come gli apostoli sul monte degli Olivi. E i concetti confusi che intervengono, e che possono restare completamente inavvertiti, hanno solo una funzione materiale. Intendo dire che, se l'esperienza mistica passa attraverso questi concetti, non vi passa come attraverso un mezzo formale di conoscere che misuri e regoli la conoscenza. L'esperienza passa attraverso essi senza essere da essi misurata, come attraverso condizioni richieste da parte del soggetto; e possono essere quanto si voglia confusi, indistinti e poco discernibili; il mezzo formale e la regola dell'esperienza mistica si trova altrove. È la connaturalità della carità che, sotto la mozione dello Spirito Santo, adempie la funzione formale. La luce propria della contemplazione infusa non procede se non dall'ardore dell'amore che risplende nella notte";[23]

- è *transconcettuale*: ossia va oltre i concetti, anche se non può disfarsene completamente, ma questi assumono più che mai il ruolo di un semplice rimando indeterminato, impreciso, indefinito. Chi è colto dall'esperienza mistica va con veemenza, toccando il mistero dell'infinita semplicità della realtà divina, su quel "di più" che i concetti umani, compresi quelli provenienti dalla Parola di Dio, sono incapaci di manifestare e dal quale sanno essi stessi di essere superati:

> "Fai molto bene, o anima, a cercarlo sempre nascosto, perché così molto t'innalzi e ti avvicini a Dio, stimandolo più alto e profondo di tutto ciò che tu puoi penetrare. Non ti fermare

23) *Ibid.*, p. 523.

> dunque né molto né poco in quello che le tue potenze possono comprendere: vale a dire non voler mai appagarti di ciò che intenderai di Dio, ma piuttosto di ciò che di Lui non intenderai. Bada di non fermarti mai in amore e compiacerti di ciò che capisci e senti di Dio, ma ama e dilettati in ciò che di Lui non puoi comprendere e sentire: questo è cercarlo in fede. Essendo Dio inaccessibile e nascosto, per quanto ti sembri di trovarlo, sentirlo e intenderlo, sempre devi reputarlo nascosto, e servirlo come tale e in occulto";[24]

- quanto all'*oggetto*, la conoscenza mistica è volta direttamente verso *Dio stesso*, non alle creature né alle sue opere o alle sue perfezioni; ma la realtà di Dio viene colta più affettivamente che intenzionalmente.

Come amore e conoscenza si intreccino nell'esperienza mistica è spiegato egregiamente da Giovanni di S. Tommaso:

> "Benché l'amore non possa, in ciò che concerne l'oggetto al quale va, sperimentare e raggiungere altra cosa da ciò che gli è proposto dalla conoscenza, perché non può andare al non conosciuto, tuttavia l'amore può raggiungere l'oggetto in una maniera migliore di quella per cui è accessibile all'intelligenza. È possibilissimo infatti che l'oggetto sia proposto dall'intelligenza in una maniera oscura e involuta, e che ciononostante la volontà vada ad esso immediatamente, e quale esso è in sé: così si comporta, per es., la carità, la quale, tuttavia, non conosce Dio che in una maniera oscura, nella fede. E ancora, la volontà suole desiderare tanto più ardentemente di vedere la cosa in sé, e goderne, quanto più le è celata sotto dei veli; perché, benché questa cosa non sia mostrata in tutta evidenza e scopertamente, i veli che la ricoprono lasciano indovinare che in lei c'è più di quanto essi ne facciano conoscere e ne manifestino. Questo di più, che è nascosto, la volontà lo desidera maggiormente, in quanto l'affetto si unisce allora a ciò che l'intelligenza non riesce a esprimere".[25]

---

24) S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere. Cantico Spirituale*, I, 11, LEF, Firenze 1948, p. 549.

25) *De donis Spiritus Sancti*, a. 4, n. 14; ed. Vives VI, p. 638. Vedi anche M. FORLIVESI, *Conoscenza e affettività. L'incontro con l'essere secondo Giovanni di S. Tommaso*, ESD, Bologna 1993, particolarmente alle pp. 291-374.

Le qualità che abbiamo colto nell'esperienza mistica dell'estasi sotto il profilo gnoseologico rivelano che si tratta di un fenomeno singolarissimo in cui l'intelligenza ha un ruolo importante ma non il più importante: la priorità spetta al cuore, alla volontà, al desiderio, al sentimento, all'amore. Con queste disposizioni l'anima, anzi la persona in tutto il suo essere, si unisce a ciò che l'intelligenza non riesce né a comprendere né ad esprimere. Così il mistico confessa la sua impotenza a comunicare quanto Dio gli ha concesso di sperimentare, e considera ben poca cosa ciò che il teologo riesce a dire di Dio.

In una sua bella poesia S. Giovanni della Croce celebra "il sapere che non sa":

Me ne entrai dove non seppi.
Vi rimasi non sapendo,
Ogni scienza trascendendo...
Chi vi giunge veramente,
Da se stesso viene meno;
Quanto prima egli sapeva,
Molto poco allor gli pare;
La sua scienza tanto cresce,
Ch'ei rimane non sapendo,
Ogni scienza trascendendo...
Quanto più alto ascendesi
Meno si scopre e vede,
Ché tenebrosa nuvola
Luce lassù provvede.
Anche lassù inoltratosi,
Sforzarsi l'uomo invano
Sovra il sapere umano
Codesto senza intendere
Intender tutto, è cosa
che sfugge pure al genio
Ch'ha la sapienza a sposa.
Intender senza intendere,
È troppo un fatto strano,
sovra il sapere umano.

Suggerimenti bibliografici

SULL'ESISTENZA E LA NATURA DI DIO

AA. VV., *Il problema di Dio in filosofia e teologia oggi*, Massimo, Milano 1982.
ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Bari 1969.
K. BARTH, *Fides quaerens intellectum*, tr. it., *Filosofia e rivelazione*, Silva, Milano 1965.
G. BARZAGHI, *Dio e ragione. La teologia filosofica di S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1996.
H. BECK, *Natürliche Theologie*, Pustet, München-Salwburg 1986.
C. CANTONE, *Introduzione al problema di Dio*, La Scuola, Brescia 1973.
A. EMILIANI, *Da gli enti finiti al Superente infinito e personale che conosce e ama*, ESD, Bologna 1992.
C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967.
ID., *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969.
A. FARRER, *Finite and Infinite*, Londra 1959.
R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu. Son existence et sa nature*, Beauchesne, Parigi 1950, 11ª ed.
A. L. GONZALES, *Filosofia di Dio*, Le Monnier, Firenze 1988.
B. MONDIN, *Dio: chi è?. Elementi di teologia filosofica*, Massimo, Milano 1990.
E. PRZYWARA, *Was ist Gott?*, Norimberga 1947.
J. RATZINGER, *Was ist Gott?*, Freiburg i. B. 1972.
J. RAUWENS, *Le problème philosophique des attributs de Dieu et leur valeur normative pour l'action*, in " Revue phil. de Louvain" 1955, pp. 165-196.
J. SEIFERT, *Essere e persona*, Vita e Pensiero, Milano 1989.
TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, qq. 3-43, tr. it. ESD, Bologna 1985.
S. VANNI ROVIGHI, *La filosofia e il problema di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1986.
F. VAN STEENBERGHEN, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, Louvain-la-Neuve 1980.
E. VERONDINI, *Il prezzo dell'esistere e il divino amore*, Dehoniane, Bologna 1960.
CH. WERNER, *The Ontological Argument from St Anselm to Contemporary Philosophers*, Varden City, New York 1965.
W. WILSTERMAN, *Can the Existence of God be proven from Reason alone?*, Vantage Press, New York 1975.

SULLA CONOSCENZA DI DIO E IL LINGUAGGIO RELIGIOSO

A. ALESSI, *Sui sentieri di Dio. Appunti di teologia filosofica*, LAS, Roma 1993.
J. F. ANDERSON, *Reflections on the Analogy of Being*, Nijhoff, L'Aia 1967.

D. ANTISERI, *Dal positivismo alla filosofia analitica*, Abete, Roma 1966.
M. BALDINI, *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia 1986.
H. U. v. BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985.
H. BOUILLARD, *Fede e paradosso*, Esperienze, Fossano 1973.
L. CLAVELL, *El nombre proprio de Dios*, Eunsa, Pamplona 1980.
A. FLEW - A. MCINTYRE, *Nuovi saggi di teologia filosofica*, Dehoniane, Bologna 1971.
R. MCINTERNY, *The Logic of Analogy*, Nijhoff, L'Aia 1961.
B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Queriniana, Brescia 1975, 2ª ed.
ID., *Il linguaggio teologico. Come parlare di Dio oggi?*, Paoline, Roma 1977.
ID., *Parlare di Dio*, La Scuola, Brescia 1982.
E. PRZYWARA, *Analogia entis. Metaphysik Ur-Struktur und All-Rhytmus*, Einsiedeln 1962.
I. RAMSEY, *Il linguaggio religioso*, Il Mulino, Bologna 1970.
J. A. SAYES, *Existencia de Dios y conocimiento humano*, Universidad Pontificia, Salamanca 1980.
J. TERAN DUTARI, *Analogia de la libertad*, Pontificia Universidad Catolica del Ecuador, Quito 1989.
T. TYN, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, ESD, Bologna 1991.

SULLA CREAZIONE E SULLA PROVVIDENZA

H. BON, *La creazione verità scientifica nel secolo XX*, La Scuola, Brescia 1959.
A. L. GONZALES, *Filosofia di Dio*, Le Monnier, Firenze 1986.
R. GUARDINI, *Libertà, grazia, destino*, Morcelliana, Brescia 1957.
C. JOURNET, *Il male, saggio teologico*, Borla, Torino 1963.
V. MARCOZZI, *Evoluzione o creazione? Le origini dell'uomo*, Ambrosiana, Milano 1948.
ID., *Caso e finalità*, Massimo, Milano 1976.
M. ORAISON, *Il caso e la vita*, SEI, Torino 1971.
F. PETIT, *Le problème du mal*, Fayard, Paris 1958.
A. PIOLANTI, *Dio nel mondo e nell'uomo*, Desclée, Roma 1959.
M. PONTIFEX, *Providence and Freedom*, Londra 1960.
A. D. SERTILLANGES, *L'idée de création*, Aubier, Paris 1945.
ID., *Le problème du mal*, 2 voll., Fayard, Paris 1951; tr. it., *Il problema del male*, Morcelliana, Brescia 1957.
F. M. VERDE, *La natura del male secondo san Tommaso d'Aquino*, in "Sapienza" 1961, pp. 120-157.

INDICE

Davanti a Dio l'uomo può avere due atteggiamenti tra loro complementari. Il primo è quello della preghiera, dell'adorazione, della lode e dell'invocazione. Il secondo è quello della ricerca condotta filosoficamente: la nostra intelligenza desidera conoscere chi è Dio e quali sono le sue proprietà. Questa ricerca è completamente rispondente alla natura razionale dell'uomo e alla sua brama di conoscenza, ma è anche necessaria per sottrarre la religione alle accuse di stoltezza, di ingenuità e di infantilismo.
La *Prima Parte* del volume è dedicata alla Religione, intesa come un complesso di attività teorico-pratiche, affettive e speculative, interiori ed esteriori che hanno come oggetto specifico il divino, in particolare il culto e l'adorazione dovuta a Dio. Si esaminano, poi, i vari fenomeni di rifiuto della religione, e cioè l'ignoranza, l'indifferenza, l'agnosticismo, la secolarizzazione, e l'ateismo.
La *Seconda Parte* è dedicata alla Teologia filosofica, cioè alla ricerca razionale dell'identità di Dio. Ampio spazio è consacrato alle prove razionali dell'esistenza di Dio, in particolare alle famose "cinque vie" elaborate da Tommaso d'Aquino, e quindi alla natura e agli attributi di Dio, come l'unità, la semplicità, l'infinità, l'eternità, l'onnipresenza, la vita, la scienza, l'amore. Si esaminano, poi, il tema dell'inconoscibilità di Dio e della teologia negativa o apofatica, cioè dei limiti della conoscenza umana circa Dio, quindi, quello della creazione e della provvidenza e infine quello dell'unione con Dio, che si compie attraverso la preghiera, la meditazione e la contemplazione.
È un trattato completo pensato per essere una guida sicura a chi si addentra per la prima volta nei percorsi affascinanti ma impegnativi della filosofia. L'Autore, noto studioso e saggista della disciplina, si è sforzato di presentare un testo comprensibile anche ai principianti, offrendo un'esposizione omogenea e lineare della scienza filosofica.

Battista Mondin, sacerdote saveriano, ha studiato filosofia all'Università di Harvard (USA) e ha insegnato per decenni filosofia e teologia all'Università Cattolica di Milano e all'Università Urbaniana di Roma. Come esperto teologo ha ricoperto il ruolo di consulente episcopale nei lavori del Concilio Vaticano II. È stato presidente dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia.

ESD
EDIZIONI STUDIO DOMENICANO

ISBN 978-88-7094-647-5

9 788870 946475

€ 25,00